This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

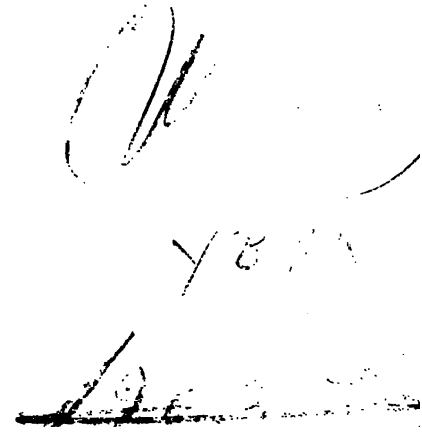
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 3433 07023691 8



Die

italienische Philosophie

des

neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Dritter Band:

Die kritische Versetzung und speculative Umbildung des Ontologismus.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faesy.
1885.

Die

kritiſche Zerſetzung und ſpeculative Umbildung

des

Ontologismus.

Von

Dr. Karl Werner.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faeſy.
1885.

ASTOR LIBRARY
OCT
15
1895
NEW YORK

18376.

Vorwort.

Mit dem hiermit veröffentlichten dritten Bande ist die Geschichte der italienischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts bis zur unmittelbaren Gegenwart herabgeführt, deren Darstellung und Charakteristik den Inhalt des vierten Bandes bilden soll. In einem noch weiter folgenden fünften Bande beabsichtige ich auf die Bearbeitung der philosophischen Specialdisciplinen insoweit einzugehen, als in denselben der italienische Culturgedanke sich specifisch ausprägt. Mir bietet sich hiedurch zugleich Gelegenheit, die in den vorausgegangenen Bänden enthaltenen Darstellungen der einzelnen Denksysteme mehrfach zu vervollständigen, und überdieß mit einzelnen philosophischen Schriftstellern bekannt zu machen, zu deren Würdigung sich vorausgehend kein geeigneter Anlaß bot.

Die dem sechsten Bande als Schlußbande vorbehaltene Darstellung der specifisch kirchlichen Philosophie Italiens gedenke ich durch Wiederaufnahme meiner Studien über die spätere Scholastik vorzubereiten; die hiedurch verursachte Verzögerung des Abschlusses des Werkes dürfte mir vielleicht ein durchgebildeteres pragmatisches Verfahren in der Behandlung der Materien des Schlußbandes ermöglichen. Zudem dürften die demselben vorausgehenden

Bände, sofern sie eine möglichst vollständige Schilderung und Auseinandersetzung der vom nationalen Gedanken beeinflußten Denkbewegung der italienischen Philosophie dieses Jahrhunderts darzubieten bestimmt sind, schon für sich, wenigstens relativ, als ein geschlossenes Ganzes zu gelten berechtigt sein.

Inhaltsverzeichniß.

Erste Abtheilung:

Die kritische Zersetzung des Ontologismus.

A.

Giuseppe Ferrari.

Lebensgang und schriftstellerische Thätigkeit Ferrari's. Sein Verhältniß zur nationalen Bewegung nach der geistigen und politischen Seite derselben; seine Urtheile über Rosmini, Gioberti, Mamiani, P. Rossi und Mazzini; seine Abneigung gegen die Cavour'sche Politik, Mißbilligung der politischen Unification Italiens (SS. 1—12).

Innerer Zusammenhang zwischen Ferrari's politischem Verhalten und philosophischer Denkrichtung, Verwerfung des speculativen Ontologismus als geistigen Rückhaltes der verfehlten Richtung der italienischen Unabhängigkeitsbestrebungen; Unterordnung des italienischen Nationalismus unter den politisch-socialen Kosmopolitismus, der republikanische Föderalismus die normale Form der italienischen Einheit und der kosmopolitischen Völkergemeinschaft (SS. 12—14). Ferrari's antimetaphysischer Realismus; seine Anknüpfung an Romagnosi und Vico, seine Auffassung und Beurtheilung Beider; die italienischen Bildungszustände des 18. Jahrhunderts als Beweis des Überganges des Culturprimates von den Italienern an die Franzosen, die Gegensätze im französischen Geistesleben des 19. Jahrhunderts als Exponenten der Zustände des modernen europäischen Culturlebens (SS. 14—20). Einrückung der Geschichtsphilosophie als Entwickelungsgeschichte der dem Menschheitsleben immanenten Denkvernunft in die Stelle der Metaphysik als verabsolutirter menschlicher Einzelvernunft, Bedeutung Vico's für die Geschichtsphilosophie; verschobenes Verhältniß Romagnosi's zu Vico's Geschichtsphilosophie in Folge seiner Abhängigkeit von der philosophischen Denkrichtung des 18. Jahrhunderts. Der innere Dynamismus und äußere Mechanismus der geschicht-

lichen Evolution; Vico's Hinweisung auf die dynamischen Principien der menschheitlichen Entwickelung, Romagnosi's historischer Casualismus als Hinderniß des geistigen Eindringens in die exacten Verhältnisse der mechanischen Rythmik der geschichtlichen Entwickelung (SS. 14—24).

Idee des historischen Dynamismus, anthropologische Basirung desselben; innere Nothwendigkeit des Hervorganges einer Reihe socialer Systeme aus der Bildung eines ersten socialen Systemes, die Geschichte als die nach den Gesetzen des menschlichen Evolutionsstrebens sich verwirklichende Aufeinanderfolge der Lebenssysteme der Menschheit. Hauptgliederung der Menschheitsgeschichte, revolutionäre Inauguration der Neuzeit, die Philosophie der Revolution als das aus den treibenden Culturideen der Neuzeit herausgesetzte philosophische Verständniß der geschichtlichen Menschheitsentwickelung (SS. 25—29). Abolition des religiösen und methaphysischen Ontologismus durch die neuzeitliche Culturidee, kritische Beleuchtung der den Ontologismus stützenden philosophischen Erkenntnißlehre vom Standpunkte der Philosophie der Revolution. Die Unwahrheit der Logik des vermeintlich auf sich selber gestellten Denkens; die in der Application dieser Art Logik auf die äußere und innere menschliche Erfahrungswelt, auf den göttlichen Causalgrund des Weltdaseins und auf das moralische Problem zu Tage tretender Denkwidersprüche; Nothwendigkeit der Reduction der Logik auf ihre richtige Bedeutung, Beschränkung ihrer Normen auf das Gebiet des Erscheinenden (SS. 30—37).

Das Object der Philosophie die im Erscheinenden sich darstellende Offenbarung der in ihrem inneren Wesen uns verhüllten Natur. Die dreifache Offenbarung der Natur in der für uns vorhandenen äußeren und inneren Erfahrungswirklichkeit (SS. 37—52), in der durch die Beziehung der Dinge auf unsere Seinszustände bedingten menschlichen Lebensbethätigung (SS. 52—56), in der moralischen Inspiration der menschlichen Lebensthätigkeit (SS. 56—64). Sittlichkeit und Recht; Privatrecht und Gesellschaftsrecht, nothwendige Einschränkungen des privatrechtlichen Besitzes im allgemeinen Gesellschaftsinteresse, Abrogation der mit dem Gesammtwohl nicht vereinbaren Bevorrechtungen einzelner Stände und Gesellschaftsclassen, Selbstregierung des Volkes als Verwirklichung der Idee der allgemeinen Gleichheit und Brüderlichkeit. Rousseau und Voltaire als die Propheten einer neuen Zeit; die erste französische Revolution als der erste Schritt zur Verwirklichung derselben. Kritik des französischen Bürgerkönigthums und der auf sie folgenden zweiten französischen Revolution; Frankreichs Zukunftsberuf (SS. 64—71)

Kosmopolitische Motive Ferrari's in seiner Betonung der Führerschaft Frankreichs; verfehltes Sträuben der italienischen Nationalen des 19. Jahrhunderts gegen dieselbe, Armseligkeit des Misogallo Alfieri's. Relative Berechtigung der Opposition Vico's gegen die zeitgenössische französische Philosophie; die durch seine Zeitstellung seinem genialen Streben gezogene Grenze, abschließende Zusammenfassung der literarischen Tradition der Renaissance-Epoche in Vico's Leistungen. Vico's italienische Vorgänger auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie: Machiavelli und seine Schüler, Campanella; Vico's Verhältniß zu denselben (SS. 71—78). Fortsetzung der Bemühungen um Eruirung der Gleichförmigkeiten in den Lebensentwickelungen der Nationen nach Vico; Nothwendigkeit der Einordnung der Theorie

der Nationen in eine universalgeschichtliche Conception; Ferrari's Kritik der hierauf gerichteten Anläufe vom Standpunkte eines philosophischen Experimentalismus (Turgot, Condorcet, Herder), des Theologismus (Bonald, Buchez u. s. w., Rosmini's geschichtsphilosophisches System), der modernen christlichen Millenarier (de Maistre, Fr. Schlegel). Kant's philosophisches Zukunftsideal; Leroux als Geschichtsphilosoph der St. Simonistensecte (SS. 78—88). Die geschichtsphilosophischen Constructionen der nachkant'schen deutschen Speculation; Hegel's Philosophie der Geschichte (SS. 88—93). Cousin's Construction der Geschichtsphilosophie, Discrepanz derselben von den in Cousin's Geschichte der Philosophie ausgesprochenen Anschauungen; Cousin's Eklekticismus als Ursache seines unsicheren Schwankens (SS. 93—97). Ungenüge aller bisherigen universalistischen Geschichtsconceptionen, Nothwendigkeit der Verschmelzung derselben mit der Theorie der Nationen; die aus dieser Verschmelzung resultirende Erkenntniß der Factoren, Motoren und Gesetze der geschichtlichen Entwickelung (SS. 97—105).

Die in dem Unterschiede zwischen idealer und positiver Geschichte begründete Begrenzung unserer geschichtsphilosophischen Erkenntniß; Angewiesensein des Geschichtsphilosophen auf die aus dem exacten Mechanismus der äußeren factischen Geschichte resultirenden Indicien der idealen Construction der Menschheitsgeschichte. Die Geschichtsarithmetik als philosophische Zeitenkunde; die in derselben latirende Zukunftsdivination (SS. 105—114).

Ferrari über die Italiener als Schöpfer und Begründer der staatswissenschaftlichen Literatur; geschichtliche Ueberschau derselben vom 13. bis zum 18. Jahrhundert herab, Abschätzung ihres Werthes und ihrer Bedeutung im Verhältniß zu den politischen Ideen des modernen Liberalismus. Geistige Flachheit der letzteren; Grundideen der echten Historiosophie (SS. 114—121). Schlußurtheil über Geist und Charakter der philosophischen Forschung Ferrari's (SS. 122 f.)

B.

Ausonio Franchi.

Franchi's Lebenslauf und schriftstellerische Thätigkeit (SS. 124—129). Seine Lossagung vom Kirchenglauben, Polemik gegen die denselben stützende Philosophie; Kritik der Filosofia della vita Bertini's, Bekämpfung der dogmatischen Lehren des kirchlichen Positivismus (SS. 130—140). Kritisches Urtheil über Werth und Bedeutung des neuzeitlichen italienischen Ontologismus und über die Leistungen der vornehmsten Vertreter desselben (SS. 141—146). Der Psychologismus als specifischer Grundzug der modernen Philosophie; Mängel der bisherigen Bearbeitungen der Psychologie, Vernachlässigung oder verfehlte Gestaltung der Lehre vom Gefühle. Franchi's psychologische Theorie, Gliederung des Organismus der Seelenthätigkeiten, wechselseitige Verschlungenheit der Sensations- und Vernunftthätigkeit; Unterscheidung zwischen wahrem und falschem, berechtigtem und unberechtigtem Subjectivismus, Kritik der Erkenntnißtheorie Franchi's (SS. 146—157). Denkverwandt-

schaftliche Beziehungen Franchi's, seine Zurückverweisung auf A. Testa; wesentlicher Unterschied zwischen dem Denkhabitus Beider (SS. 157—161).

Franchi's Classification der zeitgenössischen Ansichten über das Verhältniß zwischen Philosophie und Religion; das im Gefühle zu ergreifende Absolute als gemeinsames Object beider, Auseinandergehen beider in der specifischen Auffassungsweise desselben. Historische Präcedenz der Religion vor der Philosophie, Entwickelungsstufen der Religion, Unvergänglichkeit derselben, Unmöglichkeit einer absolut wahren Religion. Unsicherheit des Religionsbegriffes Mamiani's, Kritik des offenbarungsgläubigen religiösen Objectivismus Rosmini's, Vertheidigung der Ableitung der Religion aus dem Gefühle gegen Rosmini, Polemik gegen den excessiven Gefühlsidealismus Nallino's (SS. 161—175). Franchi's humanistischer Perfectibilismus, Vertheidigung desselben gegen den katholischen Positivismus C. Balbo's, Tommaseo's, Montalembert's, Ablehnung des religiösen Positivismus in allen Gestaltungen desselben. Die Religion des humanistischen Fortschrittes, Unaufhaltsamkeit der modernen fortschrittlichen Tendenzen, richtige Formulirung derselben gegen G. Mazzini (SS. 175—184).

Franchi's Studien in der Geschichte der neueren Philosophie. Beleuchtung des specifischen Charakters der neueren Philosophie, Vorführung ihrer Entwickelung bis auf Kant herab, kritische Beleuchtung der Kant'schen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen (SS. 184—196). Franchi's kritische Ueberschau der in Italien verlautbarten Urtheile über Kant's Lehre vom Urtheile; Zusammenhang letzterer mit Kant's Erkenntnißlehre im Allgemeinen (SS. 197 bis 209). Die definitive Lösung des kriticistischen Problems nach Franchi's Dafürhalten; wirkliche Lösung desselben vom speculativen Denkstandpunkte (SS. 209—212).

C.

Der Kriticismus als Durchgang zum Christianismus.

B. Mazzarella's Verhältniß zu Kant und zur nachkant'schen deutschen Speculation; Würdigung des kühnen Skepticismus Ferrari's als Antithese des Vernunftabsolutismus der Hegel'schen Philosophie. Unzureichende Versuche zur Ueberwindung des Skepticismus, die zureichende Ueberwindung desselben einzig im Teleologismus des Lebens gegeben (SS. 213 - 218). Philosophische Exposition dieses Teleologismus; die Idee des selbstbewußten menschlichen Ich als Stützpunkt desselben. Ableitung der Thätigkeiten des menschlichen Seelenwesens aus der Beziehung des seelischen Ich auf sein absolutes Strebeziel (SS. 218—221). Erhärtung der Möglichkeit einer Scienza prima auf Grund des auf die Wahrheit und Zuversicht des religiös-sittlichen Denkens gestützten teleologischen Objectivismus; Ableitung der denknothwendigen Ideen und Kategorien desselben, Gliederung des Systems des menschlichen Gesammtwissens. Die Logik des teleologischen Objectivismus im Unterschiede von jener des Hegel'schen Panlogismus; Erhärtung ihrer Wahrheit

gegen Ferrari's Einsprüche (SS. 221—225). Innerer Zusammenhang der Psychologie mit Moral und Religion; Zusammenklang des teleologischen Objectivismus mit der christlichen Lebenswahrheit. Verhältniß des teleologischen Objectivismus Mazzarella's zu den Aufgaben und Functionen einer christlich-philosophischen Speculation (SS. 226—229).

Zweite Abtheilung:

Die pantheistische Transformation des Ontologismus im italienischen Hegelianismus.

Erste Anfänge des italienischen Hegelianismus in Neapel; Vertretung desselben daselbst als Universitätsdoctrin seit 1860. Doppelströmung innerhalb des italienischen Hegelianismus, repräsentirt durch A. Vera und B. Spaventa; Anhänger und Schüler Beider (SS. 233—240).

A. Vera als Vertreter des stricten Hegelianismus. Commentatorische Arbeiten Vera's; selbstständige Entwickelung der Hegel'schen Doctrin unter Anknüpfung an Hegel's Phänomenologie. Kritik des christlichen Creatianismus, des Evolutionismus und Positivismus. Verstehen der Weltdinge aus der ihnen immanenten absoluten Vernunft; kritische Beleuchtung der vorhegel'schen deutschen Philosophie von Lessing und Kant angefangen bis auf Fichte und Schelling herab, Zurückweisung der von Hartmann gegen Hegel's Doctrin erhobenen Beanstandungen (SS. 240—254). R. Mariano's Kritik der neuzeitlichen italienischen Philosophie vom Standpunkte des durch Vera vertretenen Hegelianismus (SS. 254—265).

Spaventa's Definition des correcten Standpunktes der Hegel'schen Doctrin gegenüber der Auffassung desselben von Seite Vera's; Polemik gegen die Objectivisten und Semisubjectivisten im Namen des absoluten Subjectivismus. Relatives Recht des Erfahrungsbewußtseins, Aufgehobensein desselben in der Idee des Absoluten; Erhärtung und Aufzeigung des ethischen Gehaltes der Hegel'schen Doctrin (SS. 265—287).

Differenz zwischen Spaventa und Vera in der Auffassung und Behandlung der Hegel'schen Lehre vom objectiven und absoluten Geiste. Interesse Vera's an der kirchlichen Frage, Polemik gegen die Cavour'sche Kirchenpolitik. Vergleichung des italienischen Katholicismus mit jenem der anderen katholischen Nationen, Bevorzugung des Protestantismus vor dem Katholicismus, Mission des deutschen Protestantismus. Mißbilligung des Culturkampfes in Deutschland; polemische Selbstauseinandersetzung hierüber mit Treitschke (SS. 287—296). Mariano's Uebereinstimmung mit Vera in der Beurtheilung der preußischen Kirchenpolitik, Klage über den Rückgang des Idealismus im deutschen Bildungsleben, Ursache dieses Rückganges. Mariano's Verhältniß zum christlichen Positivismus, seine Aeußerungen

über die religiösen Zustände Italiens, Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen betreffs derselben (SS. 296—304).

D'Ercole's Kritik des christlichen Theismus; Mängel derselben, begründet in der Nichterfassung des speculativen Gehaltes des christlichen Gottesbegriffes sowie in der Verwechslung einer temporären philosophischen Vertretung desselben mit dem von einer bestimmten wissenschaftlichen Vertretungsweise unabhängigen Geistgehalte desselben. Unrichtigkeit der Bemerkungen d'Ercole's über die sogenannte theistische Logik; Unterschied zwischen den Functionen der formalen Logik und jenen der philosophischen Dialektik, Wichtigkeit letzterer als wesentlichen Behikels einer speculativen Erweisung der philosophischen Wahrheit des christlichen Gedankens (SS. 304—414).

Reaction gegen den Hegelianismus in Süd- und Norditalien: Pietro Luciano, Giuf. Allievo, Ant. Galaſſo; Beleuchtungen des theoretischen Denkinhaltes und der praktischen Consequenzen der Hegel'schen Lehre (SS. 314—329). A. C. de Meis über das Verhältniß der Hegel'schen Doctrin als Erzeugniß des deutschen Geistes zu dem in der katholischen Anschauung ausgeprägten Objectivismus des italienischen Geistes, sowie zu der die unmittelbare Gegenwart beherrschenden positivistischen Strömung. Unterscheidung zwischen sensistischem und rationalem Positivismus; die Hegel'sche Doctrin als der von der empiristischen Naturkunde postulirte Positivismus der reinen Vernunftanschauung (SS. 329—333).

Dritte Abtheilung:

Rückvermittelung des neuzeitlichen Ontologismus in die speculative Mystik und Scholastik des Mittelalters.

A. Conti's Lebensgang und Schriften. Sein Verhältniß zum neuzeitlichen italienischen Ontologismus; Dringen auf Elimination der mystischen, rational nicht erweisbaren Elemente aus demselben, Eintreten für die Philosophie der compositiven Methode oder Filosofia comprensiva, Unterschied derselben vom bloßen Eklekticismus. Conti's Verhältniß zur thomistischen Doctrin und den heutigen Vertretern derselben; Würdigung der durch das Aufkommen der experimentalen Naturforschung geförderten Fortschritte des philosophischen Denkens (Galilei, Baco), der Carteſianismus und seine geschichtliche Bedeutung, Confrontation der Leibniz'schen Philosophie mit dem Lehrsystem des hl. Thomas Aquinas, der aus dem Zusammenhalte beider hervortretende Denkhabitus Conti's (SS. 337—352).

Antiskeptische Tendenz als Grundcharakter der Speculation Conti's; Verhältniß des natürlichen Bewußtseins zum wissenschaftlichen rationalen Erkennen, natürliche Wahrheitskriterien der menschlichen Erkenntniß, autoritative Bedeutung der philosophisch wissenschaftlichen Lehrtradition als Philosofia perennis des mensch-

lichen Geschlechtes. Die den geschichtlichen Verlauf der philosophischen Denkentwickelung beherrschenden Gesetze; Gemeinsames und Unterschiedliches in den Entwickelungstendenzen der vorchristlichen und der christlichen Philosophie (SS. 352–359).

Aufriß und Gliederung des philosophischen Gesammtsystems Conti's. Der Theismus als der den natürlichen Kriterien des Wahren conforme Denkstandpunkt; die mit demselben gegebenen Denkaufschlüsse, Eingrenzungen und Harmonien des philosophischen Denkens. Das Supraintelligible und Supranaturale als nothwendige Elemente der theistischen Weltansicht; Nachwirkung Gioberti'scher Einflüsse in diesem Punkte bei Conti. Der christliche Positivismus als die echte und richtige Gestaltung des philosophischen Positivismus; das mit der Idee desselben gegebene Verhältniß der Philosophie zum Gesammtsystem des menschlichen Wissens (SS. 359—368).

Wesen und Aufgabe der dialektischen Denkbewegung; die logische Kunst als Erspürung der in der natürlichen Ordnung der Dinge sich ausdrückenden intelligiblen Ordnung derselben. Die der natürlichen Ordnung der Dinge entsprechende Correlation der Ideen der Dinge; die dem menschlichen Intellecte eignende Disposition zur Perception der verschiedenen Arten von Ideen, die logischen Functionen des Urtheilens, Schließens und Ratiocinirens als reflexive Exposition der in der objectiven Ordnung der Dinge ausgedrückten dialektisch vermittelten Einheit. Das Gedächtniß als lebendiger Naturgrund der geistigen Seelenthätigkeit des Menschen; Beherrschtsein der Ideenassociation durch das allgemeine Gesetz der idealen Ordnung, das Ordnungsgesetz der natürlichen Gedächtnißvorgänge als Erkenntnißprincip der Gesetze der dialektischen Kunst. Die Urtheilsthätigkeit als Grundansatz der dialektischen Functionen; kategorische Unterschiedenheiten der Urtheile, objective und subjective Kategorien der Urtheilsfunctionen, Zusammenhang der Lehre von den objectiven Kategorien mit der Theorie der universalen Ideen. Die Idee der Wahrheit als die alle universalen Ideen und deren Ordnung umgreifende Idee. Diversification der in der Idee des Wahren beschlossenen Arten und Formen der Urtheile. Die Ratiocination als vollkommene Entfaltung der im Urtheile sich aufschließenden Wahrheitserkenntniß. Diversitäten des scientifischen Darlegungsmodus des Inhaltes der verschiedenen Wissensfächer; die Methode der philosophischen Denkentwickelung in ihrem Unterschiede und ihren verwandtschaftlichen Beziehungen zu den specifischen Methoden der übrigen Wissenschaften (SS. 368—376).

Unterscheidung zwischen reiner und angewandter Philosophie (Filosofia civile); Beschränkung Conti's auf die Bearbeitung des Erkenntnißgebietes der reinen Philosophie; Eintheilung derselben in theoretische und praktische Philosophie, letztere als die künstlerische Verlebendigung des Inhaltes der ersteren. Reflex des dreigliederigen Rhythmus der reinen Philosophie im theoretischen Theile derselben. Culminirung der theoretischen Philosophie in der Filosofia superiore; die derselben obliegende Erweisung der Realität der vorausgehend auf dem Wege psychologischer Analyse eruirten Idee der Entität, der Ordnung und der in der Erkenntniß der Ordnung sich enthüllenden Ideen des Wahren, Schönen und Guten. Die aus der Enthüllung dieser Ideen hervortretende Harmonie des Universums in dessen erster Setzung, weiterer Entwicklung und letzter Vollendung (SS. 377 f.). Die philosophische Vergewisserung der objectiven Realität des Seienden, d. i. des menschlichen Selbst, der äußeren Wirklichkeit, des überweltlichen göttlichen Seins (SS. 379 bis

386). Die philosophische Entwickelung der Idee der Ordnung. Die in derselben enthaltenen drei Momente: Relation, Begründung der Relation durch einen bestimmten Actus, Correlation als Vollendung der mit einer bestimmten Relation gegebenen Einigung mehrerer Termini. Application dieser Ordnungsverhältnisse auf die äußere und innere Erfahrungswelt; Abschluß der hierauf bezüglichen Ausführungen in der Erweisung der Existenz eines höchsten Ordners (SS. 386 bis 389 vgl. S. 397). Die kosmischen Kräfte als Träger der die kosmische Ordnung constituirenden Relationen; aufwärts steigende Stufenreihe derselben, Wechselbeziehungen der materiellen und immateriellen Kräfte des Universums. Correlationen von Geist und Körper im Menschenwesen, monadologische Basirung der Anthropologie (SS. 389 bis 398). Die göttliche Präordination der Dinge, Erklärung der ursprünglich gesetzten Varietäten der Dinge aus den göttlichen Urbildern derselben, Unzulässigkeit des Transformismus als naturalistischen Erklärungsprincipes der Entstehung der Artenunterschiede und der aufwärts steigenden Weltentwickelung. Der Mensch ein unmittelbares Geschöpf Gottes, Abstammung des menschlichen Geschlechtes von einem ersten Menschenpaare; natürlicher, aber durch göttliche Causalität determinirter Ursprung der menschlichen Sprache und intellectiven Erkenntnißthätigkeit, der specifische Entstehungsmodus der menschlichen Religionserkenntniß (SS. 398 bis 402). Bedingtheit der Weltentwickelung durch Gottes providentielles Walten; Stadien der Weltentwickelung, die Präcedenz des Niederen als Vorstufe des Höheren als allgemeines Gesetz der Weltentwickelung, Anwendung dieses Gesetzes auf den menschlichen Generationsproceß und das seelische Entwickelungsleben des Menschen. Die im intellectiven Charakter des Menschen begründete unbegrenzte Perfectibilität desselben, Determination des actuellen menschlichen Perfectionsstandes durch die das menschliche freie Thun und Wollen eingrenzende göttliche Präordination. Die Principien einer richtigen Construction der Philosophie der Menschheit; Gewinnung derselben durch synthetische Einigung der Principien der theologischen, philosophischen und historischen Schule. Die dem socialen Menschheitsdasein immanenten geistigen und sittlichen Bildungsmächte; Religion, Christenthum und Kirche in ihrer Bedeutung für die menschliche Civilisation und allgemeine Weltcultur (SS. 402—408). Von den Zwecken des Universums, die kosmische Ordnung als moralische Ordnung; Erhabenheit und Schwierigkeit des Problems der Seelenunsterblichkeit, theologische Auffassung und philosopische Behandlung desselben (SS. 408—416).

Conti's praktische Philosophie in deren Beziehung auf die in der theoretischen Philosophie als reale Mächte aufgewiesenen Ideen des Wahren, Schönen und Guten; Logik, Ästhetik und Moral als die diesen drei Ideen entsprechenden Abtheilungen der praktischen Philosophie. Specifischer Charakter der praktischen Philosophie als Kunstlehre; der allgemeine praktische Weltberuf des Menschen als homo sapiens, als Nachbildners der göttlichen Denk- und Schaffensthätigkeit. Denkverwandtschaftliche Beziehungen zwischen Conti und Vico; Bedingtheit der Gestaltung und Ausführung des philosophischen Denkconceptes Conti's durch den empiristisch-objectivistischen Ontologismus desselben (SS. 416—420).

Erste Abtheilung:

Die kritische Zersetzung des Ontologismus.

A.

Giuseppe Ferrari.

I.

Giuseppe Ferrari wurde am 7. März 1811 in Mailand als Sohn eines Arztes geboren.[1] Er besuchte das Gymnasium und Lyceum seiner Vaterstadt und erwarb sich sodann an der Universität zu Pavia den Grad eines Doctors der Rechte (1832). Sein ursprüngliches Vorhaben, sich der Advocatenpraxis zu widmen, gab er aus Vorliebe für wissenschaftliche Studien auf, und trat drei Jahre nach Absolvirung seiner juridischen Studien mit einer ersten literarischen Arbeit über Romagnosi hervor;[2] derselben folgte binnen Kurzem eine eingehende Studie über Vico nach,[3] welche aus seiner Beschäftigung mit der Veranstaltung einer Gesammtausgabe der Werke dieses Denkers erwachsen war.

Aus der Wahl dieser literarischen Arbeitsstoffe läßt sich bereits seine früh entwickelte geistige Grundrichtung erkennen, welche es erklärlich macht, daß er sich in den damaligen Verhältnissen seiner italienischen Heimat nicht behaglich fühlte. Er verließ 1837 Italien, um sich nach Paris zu begeben, wo sich in jener Zeit viele Italiener als Exulanten aufhielten. Er ließ als erste Frucht seiner daselbst fortgesetzten Studien eine weitere Schrift über Vico erscheinen,[4] und bewarb sich sodann

---

[1] Vgl. Mazzoleni: G. Ferrari, i suoi tempi e le sue opere. Mailand, 1877.

[2] Mente di G. D. Romagnosi. Mailand, 1835.

[3] La mente di G. B. Vico. In den ersten Band der von Ferrari veranstalteten Gesammtausgabe der Schriften Vico's (Mailand, 1835 ff.) aufgenommen.

[4] Vico et l'Italie. Paris, 1839.

um ein öffentliches Lehramt, als dessen Candidat er in einer von der französischen Regierung ausgeschriebenen Concurrenzbewerbung in zwei Schriften[1] mit Erfolg debutirte. Er wurde in Folge dessen im October 1840 zum Professor in Rochefort ernannt, stieß aber auf energischen Einspruch gegen seine philosophischen Anschauungen von Seite der katholischen Presse, so daß er auf die Ausübung des ihm übertragenen Lehramtes verzichten mußte. Ein Jahr später von Cousin nach Straßburg berufen, um daselbst Philosophie zu lehren, erfuhr er gleichen Widerstand und wurde, nachdem er achtzehn Vorlesungen gehalten hatte, im Februar 1842 durch Cousin's Nachfolger, Villemain, von seinem Amte suspendirt. Da man ihn anklagte, in seinen Vorträgen unter Berufung auf Plato communistische Lehren vorgetragen zu haben, so veröffentlichte er vier jener Vorlesungen, auf welche sich seine Ankläger beriefen.[2] Im nächstfolgenden Jahre erschien sein Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire,[3] in welchem er in der Form einer kritisch gehaltenen geschichtsphilosophischen Betrachtung sein Denksystem zum erstenmale eingehend darlegte. Die französische Regierung bewilligte ihm als Entschädigung für die ihm entgangene Lehrkanzel einen nicht unbeträchtlichen Jahresgehalt zur Unterstützung seiner weiteren philosophischen Arbeiten. Im März des Revolutionsjahres 1848 wurde er von dem Minister Carnot in seine Straßburger Lehrkanzel wieder eingesetzt und im December 1848 auf eine andere in Bourges übersetzt; sein Aufenthalt in Bourges dauerte jedoch nur ein halbes Jahr, indem seine Auslassungen über die von der französischen Regierung beschlossene Expedition gegen die römische Republik seiner Lehrthätigkeit ein Ziel setzten. Nach dem Staatsstreiche vom 2. December lehnte Ferrari jede weitere öffentliche Anstellung ab; seinen Gesinnungen über dieses Ereigniß gab er in seiner Schrift: L'Italia dopo il colpo di Stato,[4] Ausdruck. Um dieselbe Zeit erschien seine Filosofia della rivoluzione,[5] deren Titel, wie sein Biograph Mazzoleni bemerkt, vielleicht richtiger Rivoluzione della filosofia gelautet hätte, da er nicht sowol zur Revolution auffordern, als vielmehr

---

[1] De l'erreur. — De religiosis Campanellae opinionibus (Paris, 1840).

[2] Idées sur la politique de Platon et d'Aristote exposées en quatre leçons professées à la Faculté des Lettres de Strassbourg (Paris, 1842).

[3] Paris, 1843.

[4] Capolago, 1852.

[5] London, 1851; 2 Voll. 2 Aufl.: Mailand, 1873.

die staatlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen als naturnothwendige Folge der Umschwünge des menschlichen Denkens darstellen wollte. An dieses Werk reihte sich als nächste größere Arbeit seine Histoire des révolutions d'Italie ou Guelfes et Gibelins,[1] welche die politische Geschichte Italiens vom Falle des römischen Reiches bis zum Schlusse des Pontificates Leo's X herab behandelt, und die bereits in seinen vorausgegangenen Schriften enthaltene philosophische Theorie der politischen Umwälzungen unter specieller Anwendung derselben auf die Geschichte des mittelalterlichen Italiens weiter entwickelte.

Die politischen Ereignisse des Jahres 1859 führten die Rückkehr Ferrari's nach Italien herbei; er ließ sich hiezu durch ein von einem lombardischen Wahlkreise ihm übertragenes Mandat in die Turiner Deputirtenkammer bestimmen. In Turin nahm er auch die seit einer Reihe von Jahren nicht mehr ausgeübte akademische Lehrthätigkeit wieder auf, setzte dieselbe am Istituto superiore in Mailand fort und wurde schließlich an die römische Universität als Professor berufen. Als Frucht seiner öffentlichen Lehrwirksamkeit erschienen seine Schriften über die italienischen Staatstheoretiker[2] und über Pietro Giannone;[3] seine geschichtsphilosophischen Studien führte er weiter in den 1860 bis 1874 erschienenen Werken: Histoire de la raison d'État,[4] La China et l'Europe, leur histoire et leurs traditions comparées,[5] Teoria dei periodi politici.[6] Als Anhang zu diesen Arbeiten ist noch seine Aritmetica della storia,[7] die letzte seiner zahlreichen größeren und kleineren Publicationen zu nennen. Im Frühjahr 1876 wurde er zum Senator des Königreiches Italien ernannt; einige Wochen später wurde er in Rom, in der Nacht vom 1. auf den 2. Juli, von einem plötzlichen Tode ereilt.

Ferrari's Lebensthätigkeit war gleich jener seiner philosophischen Vorgänger Gioberti und Mamiani eine literarische und politische; doch gelangte er später als jene Beiden zu einer activen Theilnahme an

---

[1] Paris, 1856—58; 4 Voll.

[2] Corso sugli scrittori politici italiani. Mailand, 1862.

[3] La mente di Pietro Giannone. Lezioni all' Istituto superiore di Milano Mailand, 1868.

[4] Paris, 1860.

[5] Paris, 1867.

[6] Mailand, 1874.

[7] Abgedruckt in den Atti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere 1875—76.

den öffentlichen Angelegenheiten seines Vaterlandes, und beschränkte auch da sich auf eine kritische Stellungnahme zu dem Gange der Dinge, mit welchem er nicht einverstanden war, ohne daß er ihn zu ändern vermocht hätte. Sein Verhältniß zur nationalen Bewegung war von vorneherein ein ganz anderes, als jenes der übergroßen Mehrzahl seiner Landsleute gewesen; er mißbilligte die Vergrößerungspläne Piemonts und verwarf im Principe den italienischen Einheitsstaat, welcher sich ihm nicht mit den ausgeprägten individuellen Eigenarten der Bevölkerungen der verschiedenen Theile der italienischen Halbinsel zu vertragen, und die reich entwickelte Mannigfaltigkeit des historischen Lebens der Italiener erbarmungslos zu vernichten schien. Anstatt eines italienischen Königreiches wollte er ein föderirtes Italien, dessen Gestaltung aber, sofern sie Ferrari's Wünschen entsprechend ausfallen sollte, auf republikanischer Grundlage nach dem Muster der Vereinigten Staaten von Nordamerika sich hätte vollziehen müssen;[1] der historische Moment, in welchem sich diese Idee Ferrari's hätte verwirklichen lassen, wäre das Jahr 1848 gewesen, vorausgesetzt, daß Frankreich, dessen Hilfe und Mitwirkung zur Schaffung eines neuen Italiens Ferrari als unerläßliche Bedingung einer gedeihlichen Gestaltung italienischer Zustände ansah, sich in der Lage befand und gewillt war, auf der italienischen Halbinsel republikanische Propaganda zu machen. Ferrari erging sich nach Vorübergang des Jahres 1848 in bitteren Klagen darüber, daß das dazumal zum zweitenmale republikanisch gewordene Frankreich seinem geschichtlichen Berufe nicht nachgekommen sei und nur zu bald aus einer demokratischen in eine reactionäre Republik sich verwandelt habe. Damit sei auch die Sache der italienischen Freiheit zu Schaden gekommen; Italiens Geschicke seien unlöslich an jene Frankreichs gebunden,[2] nur für den Fall, daß das republikanische Frankreich seiner völkerbefreienden civilisatorischen Mission nachkomme, lasse sich auf eine Befreiung Italiens von dem Banne der gegen dasselbe verbündeten fortschrittsfeindlichen Mächte hoffen. Als diese Mächte werden von Ferrari der Papst und der österreichische Kaiser als die Erben und Repräsentanten der mittelalterlichen Ideen und Ordnungen bezeichnet, über welche die Neuzeit unwiderruflich hinausgeschritten sei; ohne endgiltigen Bruch mit jenen Ideen sei die Erringung der italienischen Unabhängigkeit nicht möglich,

[1] Vgl. Ferrari's Schrift: La federazione repubblicana. London, 1851.

[2] Fuori della Francia nessuna salute. O. c., p. 33.

und würde auch, selbst wenn sie möglich wäre, Italien nicht frommen. Die Regeneration Italiens sei in erster Linie nicht eine nationale, sondern eine culturgeschichtliche Angelegenheit, eine Frage des civilisatorischen Fortschrittes, welcher zufolge der mit der ersten französischen Revolution inaugurirten neuen Ideen eine vollständige Umgestaltung aller überlieferten Anschauungen und gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse in sich schließe.

Es läßt sich aus dem Gesagten hinlänglich entnehmen, daß Ferrari mit den wissenschaftlichen und politischen Zielen jener Männer, die vor ihm auf die Regeneration des italienischen Geistes und Lebens hinzuwirken unternommen hatten, nichts gemein haben konnte oder wollte. Er verfolgte von Paris aus aufmerksam die mit Rosmini's Hervortreten sich anbahnende neue philosophische Bewegung in Italien, und zwar nicht ohne entschiedenes Wohlwollen für die Person Rosmini's,[1] dem er es zum Verdienste anrechnet, die Traditionen der modernen Philosophie, namentlich jener Kant's, in Italien eingebürgert zu haben, freilich in der Absicht, sie kirchlichen Zwecken dienstbar zu machen, wodurch er sich nur in unaufhörliche Widersprüche mit sich selbst habe verwickeln können. Um so mehr fühlt er sich von der literarischen Persönlichkeit und Wirksamkeit Gioberti's abgestoßen, dessen politisches Concept allerdings jenem Ferrari's schnurstracks entgegenlief. Gioberti wollte die italienische Unabhängigkeit zu einem Triumphe der Kirche und des Papstthums gestalten; Ferrari sah die Abolition des Papstthums als eine unabweisliche Forderung des modernen Bewußtseins an. Gioberti verherrlichte mit rhetorischer Magniloquenz die politische und geistige Suprematie der Italiener, und ließ sich sehr scharf gegen die Eigenthümlichkeiten des französischen Geistes und Wesens heraus; Ferrari sah in den Franzosen die berufenen Führer der europäischen Civilisation. Gioberti plaidirte für das Haus Savoyen und für die Führerrolle des Königs Karl Albert im italienischen Unabhängigkeitskriege; Ferrari hielt dafür, daß die italienische Revolution des Jahres 1848 unfehlbar gesiegt hätte, wenn die Nationalen den König Karl Albert nicht zum Kriege gedrängt und damit die französische Intervention

[1] Vgl. Ferrari's Abhandlung in der Revue des deux Mondes vom 15. Mai; in italienischer Übersetzung unter dem Titel: Frammento sui Neo-Guelfi wiederabgedruckt in Ferrari's Opuscoli politici e letterari (Capolago, 1852), pp. 203—228.

vereitelt hätten.[1] Auch hätten sie Karl Albert eine geradezu widernatürliche Stellung aufgenöthigt; als König konnte er nicht Vorkämpfer, sondern nur Gegner der Revolution sein, seine Aufgabe konnte nur darin bestehen, die Ideen, zu deren Verwirklichung die Revolution führen sollte, als päpstlicher Feldhauptmann niederzukämpfen und den ausländischen Kaiser durch einen inländischen König zu ersetzen.

Ebenso ungünstig wie über Gioberti, urtheilt Ferrari über Mamiani und Rossi.[2] In Mamiani sind ihm der Revolutionär vom Jahre 1831 und der päpstliche Minister vom Jahre 1848 zwei völlig verschiedene Personen; der Minister vom Jahre 1848 gibt sich zu einer zweideutigen Rolle her, täuscht das römische Volk über die wahren Gesinnungen des Papstes, desavouirt die wahren und gerechten Intentionen der italienischen Revolution durch nichtssagende Phrasen über Legalität, Eintracht, päpstliche Friedensliebe; er spricht den unpatriotischen Wunsch aus, daß Venedig sich lieber verbluten möge, als daß es die Franzosen zu Hilfe rufe. Das Höchste, was er beim Papste erreicht, ist dessen bekannter Brief an den Kaiser Ferdinand; letztlich protestirt er gegen den Einmarsch der Österreicher in Ferrara, als ob diese, gegen welche päpstliche Truppen in's Feld gestellt waren, etwas Anderes gethan hätten, als was sie thun mußten und zu thun berechtigt waren. Mamiani wird zeitweilig durch Rossi abgelöst, der die Revolution unter täuschenden Sophismen an die Reaction zu verrathen sucht; er gibt vor, die von Piemont und Österreich bedrohte römische Unabhängigkeit durch ein Bedürfniß mit dem den Einflüssen beider Kriegsmächte entrückten Neapel sicherstellen zu müssen; ein Dolchstoß an den Pforten des Palastes der Legislative rächt die Perfidie des Diplomaten aus der Schule des französischen Bürgerkönigthums. Abermals tritt Mamiani auf der politischen Schaubühne des revolutionirten Roms auf, nimmt einen Ministerposten unter der Führung des dem Papste ergebenen Sterbini an, hält die römische Revolution mit dem Vorgeben der Wahrung der nationalen Unabhängigkeit und der landesherrlichen Oberhoheit des Papstes auch dann noch hin, nachdem der Papst aus Rom geflohen ist und von der in seinem Namen geführten Regierung nichts wissen will, lehnt eine von Cavaignac angebotene Intervention ab, und erklärt die Proclamation der römischen

[1] Federaz. republ., pp. 48 sgg.

[2] O. c., pp. 82 sgg.

Republik für das schwerste Unglück, welches die nationale Sache treffen könnte. Das von Gioberti gemachte Anerbieten einer piemontesischen Intervention trug das Seinige dazu bei, die römischen Revolutionäre zu dem letzten verzweifelten Schritte zu treiben, dessen Folgen leicht vorherzusehen waren, da der günstige Zeitpunkt eines erfolgreichen Vorgehens längst vorüber war. Die Vertreter des verhängnißvollen Schlagwortes Italia farà da sè hatten ihr Möglichstes gethan, ihr Actionsprincip ad absurdum zu führen.

Hatten die sogenannten italienischen Unabhängigen die Sache der italienischen Freiheit dem Papste und der piemontesischen Suprematie aufgeopfert, so opferte sie Giuseppe Mazzini dem Idol des Unitarismus.[1] Schon der erste Schritt, welchen er 1830 zur Verwirklichung der unitarischen Idee versuchte, bewies die Fehlerhaftigkeit derselben. Er wendet sich an Karl Albert, an einen König, dessen Solidarität mit Papst und Kaiser er sich unmöglich verhehlen konnte. Nachdem dieser Schritt mißlungen war, machte er sich selbst zum Haupte der von ihm vertretenen unitarischen Idee, treibt Geheimbündelei, stiftet mit Hilfe Fremder lächerliche und bedeutungslose Putsche an; im Jahre 1847 legt er dem Papste Pius IX das Heil Italiens zu Füßen, verwandelt sich aus einem Republikaner in einen Monarchisten, und schickt sich an, mit Balbo und Gioberti gemeinsame Sache zu machen. Von den in den ersten Monaten des Jahres 1848 in Palermo, Paris, Wien ausbrechenden Revolutionen überrascht, stiftet er in Paris die nationale Association zur Erringung der italienischen Unabhängigkeit unter grundsätzlichem Absehen von seinen republikanischen Principien, begibt sich nach der Lombardei, um den Gedanken an die Gründung einer lombardischen Republik zu ersticken und zu Gunsten der Vereinigung der Lombardei mit Piemont zu wirken. Nicht zufrieden damit, arbeitet er durch ein von ihm gegründetes Journal auf eine Vereinigung von ganz Italien unter piemontesischem Scepter hin, declamirt im Sinne der italienischen Unabhängigen gegen Frankreich, will nach dem unglücklichen Ausgange des Krieges mit Österreich auf eigene Hand ein unitarisches Heer zur Fortsetzung des Krieges organisiren, wirft dann seine Blicke auf Venedig, dessen Dictator die daselbst sich einnistenden

[1] O. c., pp. 97 sgg. — Vgl. auch Opusc. pol. e lett., pp. 326 sgg. (in der aus der Revue des deux Mondes vom 1. Januar 1845 in italienischer Übersetzung wiedergegebenen Abhandlung: La rivoluzione e i rivoluzionarii (pp. 231—366).

Mazziniſten fortjagt; da es in Oberitalien nicht glückte, wendet er ſich nach Toscana, deſſen Großherzog gleich dem Papſte geflohen war. Da man daſelbſt auf ſeine unitariſchen Kriegspläne nicht hören will, begibt er ſich nach Rom und beruft eine italieniſche Conſtituante ein, ohne ſich zu kümmern, ob man auch nur im nächſten italieniſchen Nachbarſtaate von ſeinem Einheitsprojecte etwas wiſſen wolle. Er läßt die römiſche Republik den Krieg gegen Öſterreich beſchließen, beordert die zum Schutze Roms nöthige Miliz zum piemonteſiſchen Heere, deſſen Führer ſie mißachtet. Da die conſtituirende Verſammlung mit ſeiner Haltung nicht einverſtanden iſt, und namentlich an ſeiner Verſchiebung der zur endgiltigen Abſchaffung des geiſtlichen und katholiſchen Charakters Roms nöthigen Maßnahmen Anſtoß nimmt, ſo arbeitet er auf die Beſeitigung derſelben und auf Errichtung einer Dictatur hin; er will das gegen die römiſche Republik ſich zuſammenziehende Ungewitter durch förmliche Anerkennung des Katholicismus und durch Wahrung des Charakters Roms als Reſidenz des geiſtlichen Oberhirten der katholiſchen Chriſtenheit beſchwören. Um das Maß des Unſinns voll zu machen, eiferte er gegen die Franzoſen, auf deren Hilfe die Republik ſo ſehr angewieſen geweſen wäre, verſchmähte die Verbindung mit Garibaldi, deſſen er zum militäriſchen Schutze der Republik ſo ſehr benöthigt hätte. Der republikaniſche Unitarier handelte alſo ganz und gar im piemonteſiſchen und päpſtlichen Intereſſe, und würde die Dinge, wofern nicht die Belagerung Roms durch die katholiſchen Franzoſen dazwiſchen gekommen wäre, ganz gewiß ſo weit getrieben haben, daß es zu einem Kriege zwiſchen dem mazziniſtiſchen Unitarismus und der eigentlichen, echten Revolutionspartei Italiens, alſo zu einem Bürgerkriege gekommen wäre. Sein ganzes Thun und Treiben war auf ein doppelzüngiges Diplomatiſiren angelegt; und wenn irgend jemand, ſo war es Mazzini, der einen Erfolg der Erhebung Italiens im Jahre 1848 völlig unmöglich gemacht hat. Fehlte es den übrigen Führern der italieniſchen Bewegung an der nöthigen Einſicht, Kraft und Entſchloſſenheit, ſo kam bei Mazzini noch eine Unlauterkeit des Charakters hinzu, durch deren Praktiken die beſte Sache bloßgeſtellt und zu Grunde gerichtet werden muß. Über die franzöſiſche Expedition gegen Rom will Ferrari weiter kein Wort verlieren;[1] ſie bedarf, ſo beklagenswerth ſie an ſich war, keiner Ent-

[1] O. c. pp. 122 sgg.

schuldigung vor der Partei der Independenten, welche ein Jahr früher die sicher zu gewärtigende und in keiner Weise zu entbehrende Mitwirkung Frankreichs in vorurtheilsvoller Befangenheit als unthunlich von sich gewiesen hatten.

Ferrari beharrte bei seinen Gesinnungen nach seiner Rückkehr in sein italienisches Vaterland. Er fügte sich zwar in die gegebene Ordnung der Dinge, und ließ es sich in Ermangelung eines Besseren gefallen, daß sein Geburtsland, die Lombardei, statt einer freien Republik eine zum vergrößerten Königreich Piemont gehörige Provinz geworden war; er gab aber als Mitglied der Turiner Kammer seiner Abneigung gegen die Politik Cavour's den unverhohlensten Ausdruck. Als in der Kammersitzung vom 27. Mai 1860 über die Abtretung von Nizza und Savoyen an Frankreich abgestimmt werden sollte, votirte Ferrari als Führer von 33 Genossen gegen die Abtretung; in der Sitzung vom 8. October hatte er den Muth, gegen die fast einstimmige Meinung der Kammer die Annexion von Süditalien an das norditalische Königreich zu bekämpfen. Er hatte nichts gegen die von Garibaldi unternommene Expedition im Frühjahr 1860, bedauerte aber, daß sie, statt dem italienischen Süden zur Constituirung zweier freier Staaten zu verhelfen, nur der Ausdehnung der piemontesischen Herrschaft über die ganze italienische Halbinsel dienen sollte.[1] In der Kammersitzung vom 16. April 1861 gab er sein Befremden darüber zu erkennen, daß Victor Emmanuel als König von Italien fortan noch Victor Emmanuel II heißen sollte, während er doch nur als König von Sardinien, nicht aber als König von Italien einen Vorgänger gleichen Namens gehabt habe; überdies schließe die gleichsam officiell festgehaltene Erinnerung an den gleichnamigen Vorgänger die Mahnung an die trüben Zeiten finsterer Reaction in sich, an jenes Gottesgnadenkönigthum, welches leider auch noch in dem officiellen Titel des ersten Königs von Italien eine förmliche Anerkennung gefunden habe (Vittorio Emanuele II, per grazia di Dio e volontà della Nazione Re d'Italia). Im März des Jahres 1861 wurde im Turiner Parlament Rom als die unentbehrliche und natürliche Hauptstadt Italiens in Aussicht genommen; Ferrari sprach und stimmte dagegen, erklärte sich jedoch mit der im Herbste 1864 votirten Verlegung des Regierungssitzes nach Florenz einverstanden. In beiden Fällen war sein Verhalten

[1] Vgl. hierüber Ferrari's Schrift: L'annexion des Deux Siciles. Paris, 1860.

durch die Rücksicht auf die Anschauungen und Wünsche der französischen Regierung bestimmt; mit Frankreich Hand in Hand zu gehen erschien ihm unter allen Umständen als die Italien gebotene politische Regel. Er motivirte sein Votum für die Verlegung des Regierungssitzes nach Florenz unter Anderem auch damit, daß der König von Italien sich damit seines bisherigen Charakter als piemontesischer Herrscher förmlich begebe. Die nachfolgende Verlegung des Regierungssitzes nach Rom sah er als einen politischen Mißgriff an, vor welchem er von jeher beharrlich gewarnt hatte. Er dachte trotz seiner entschiedenst an den Tag gelegten Feindschaft gegen das Papstthum von der noch immer fortlebenden geistigen Macht desselben größer als seine Collegen in der italienischen Kammer, welche es ihm verargten, daß er sich in den die Annahme des römischen Plebiscits betreffenden Verhandlungen vom 21. December 1870 demonstrativ der Abstimmung enthielt. Die Abfindung des seiner Hauptstadt beraubten Papstes mit dem Garantiengesetze hielt er gleich der Cavour'schen Parole von der freien Kirche im freien Staate für ein durchaus unzureichendes Auskunftsmittel, den im Leben der Gegenwart vorhandenen geistigen Gegensatz zwischen den Mächten der Vergangenheit und den Ideen der Neuzeit zu beschwichtigen; das Zusammensein von König und Papst in derselben Hauptstadt müsse diesen Gegensatz schärfen; die im Principe verfehlte Annexionspolitik lasse auch in Bezug auf die Besetzung Roms keine exceptionelle Entschuldigung zu.[1] So war also nach Ferrari's Dafürhalten die italienische Bewegung in Folge des Unitarismus und der zur Verwirklichung desselben aufgebotenen Mittel bei einem fehlerhaften Endresultate angelangt, dessen Correctur einer nächstfolgenden Epoche der italienischen Geschichte vorbehalten bleiben müsse.

II.

Ferrari's politisches Verhalten stand in vollkommenem Einklange mit seinen philosophischen Anschauungen, bewies aber zugleich auch, daß er in seinem Denken durchwegs außerhalb der in der politischen Gegenwart gegebenen Verhältnisse stand. Seine Gegner schalten ihn einen Utopisten; und in der That fand sich für das von ihm Gewollte

[1] Il mio silenzio sulle garanzie — erklärte Ferrari in der Kammer — era un diritto, anzi un dovere, dopo aver parlato sulle annessioni, parlando poi, sarei caduto in balia degli avversari piemontesi ed avrei perduto una arma. Mazzoleni, p. 156.

in den factisch gegebenen Verhältnissen nirgends ein Platz. Er wollte eine Erneuerung der großen Vergangenheit Italiens ohne die Ideen, von welchen dieselbe getragen war; indem er diese Ideen bekämpfte, mußte er nothwendig mit jenen Männern zerfallen, welche die geistige Erneuerung Italiens von der Erneuerung und Fortbildung derselben abhängig sahen. Der speculative Ontologismus, welcher der religiösen, geistigen und politischen Erneuerung Italiens den philosophischen Rückhalt bieten sollte, galt ihm als Chimäre, und stieß ihn am meisten in der von Gioberti demselben gegebenen Gestaltung ab, in welcher ihm der metaphysische Absolutismus der Seinsidee zum höchsten Grade gesteigert, und überdieß mit einer neoguelfischen Glorification des Papstthums verquickt erschien. Größere Sympathien flößten ihm Rosmini's Tendenzen ein, woran außer den Gefühlen persönlicher Achtung gegen Rosmini ohne Zweifel auch die Herabstimmung des ontologischen Conceptes und Reduction desselben auf die intellective Apprehension der unbestimmten Seinsidee Antheil hatte. Sofern aber Rosmini's Bemühungen auf die Wiederbelebung christlicher Gläubigkeit und katholischer Überzeugtheit abzielten, mußten sie ihm im Principe verfehlt erscheinen. Über Mamiani's ontologistische Speculation schweigt Ferrari; sie fällt aber unzweifelhaft der gleichen Verurtheilung anheim, da auch in ihr das religiöse Interesse als ein permanentes fundamentales Menschheitsinteresse betont und die Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft von der Macht und Geltung des religiösen Gedankens abhängig gemacht wird. Kurz, alle Philosophie, welche mittelst des Seinsgedankens eine überweltliche Realität erweisen will, ist unwahr und verfehlt; es gibt keine Metaphysik, und somit auch keine metaphysisch begründete Gotteslehre. Der religiöse Gedanke mit seiner übernatürlichen Glaubenswelt und metaphysischen Ideenwelt gehört der Vergangenheit an; die gegenwärtige Zeit und Welt stützt sich auf die realen Interessen der irdischen Diesseitigkeit, die keineswegs in jenen einer materiellen Prosperität aufgehen, obschon die Verallgemeinerung derselben durch Beseitigung der ererbten Nothstände und drückenden Härten der bisherigen Gesellschaftszustände eine in den Vordergrund gerückte Aufgabe der civilisatorischen Bestrebungen der Gegenwart und nächsten Zukunft ist.

Ferrari stellt somit dem idealistischen Ontologismus der neuzeitlichen nationalen Philosophie der Italiener einen antimetaphysischen Realismus gegenüber, für welchen er die Anknüpfungspunkte gleichfalls in der neueren italienischen Philosophie, und zwar zunächst bei Romagnosi

findet. Durch die Beschäftigung mit Romagnosi's Schriften, auf deren Studium ihn unzweifelhaft sein ursprüngliches Vorhaben, sich der juridischen Laufbahn zu widmen, hingelenkt hatte, sah er sich als philosophischer Forscher vor die Probleme von Recht, Staat und Gesellschaft hingestellt, die nach seiner Ansicht im Geiste Romagnosi's aus der richtigen Erkenntniß der menschlichen Natur zu verstehen waren. Diese ist aber nicht nur in jedem Einzelnen, sondern im Gesammtleben der Menschheit einer fortschreitenden Entwickelung unterworfen; und sonach handelte es sich, wenn Recht, Staat und Gesellschaft aus der an sich stets dieselbigen Natur des Menschen verstanden werden sollten, um die Erforschung der Gesetze, welchen die Entwickelung derselben im socialen Menschendasein unterworfen ist. Und damit sah sich Ferrari auf Vico als denjenigen hingewiesen, in dessen geschichtsphilosophischen Anschauungen sich Romagnosi's Lehren über Recht, Staat und Gesellschaft zu verlebendigen hätten. Damit sollte jedoch nicht von der durch Romagnosi betonten Unterlage des Verständnisses jener Angelegenheiten abgelenkt werden; wenn Vico auf die in der Geschichte durchwirkende Macht des Göttlichen hinwies, so war dieses Göttliche als Manifestation der im Geschichtsleben sich evolvirenden menschlichen Natur zu verstehen. Wir kennen weder den prähistorischen Anfang dieser Entwickelung, noch vermögen wir das Ende derselben abzusehen, weil wir keinen Einblick in das Wesen der menschlichen Natur haben; wir erkennen dieselbe nur insoweit, als sie uns in ihren Lebenserscheinungen und deren constanten Gesetzen offenbar wird. An das Studium dieser Offenbarung sind wir sonach gewiesen; was einst als übernatürliche Offenbarung galt, erscheint im Lichte der richtigen Erkenntniß als eine unvollkommene Auffassung der vom Menschen nicht verstandenen Naturoffenbarung, und der Glaubenshabitus ist eben nur die wesentliche Form dieser unvollkommenen Auffassung, die Metaphysik aber die vom menschlichen Gedanken gesuchte rationale Stütze derselben. Mit dem Supranaturalismus fällt auch der Ontologismus d. i. der Glaube an metaphysische Perceptionen oder Wesensperceptionen, während wir doch nur Erscheinendes percipiren.

Soll damit der Geist geleugnet sein? Gewiß insoweit, als unter dem Geiste eine vom Sinnlichen wesentlich unterschiedene substantiale Potentialität verstanden sein will, deren Correlat eine von der realen sinnlichen Wirklichkeit unterschiedene ideale übersinnliche Wirklichkeit ist. Diese höhere Wirklichkeit ist nach Ferrari für das sich selber richtig

verstehende menschliche Denken nicht vorhanden. Es ist auch gar nicht nöthig, im sittlichen Interesse, in dessen Namen die Nothwendigkeit des Festhaltens an einer übersinnlichen oder übernatürlichen Wirklichkeit vertreten wird, eine solche höhere Wirklichkeit zu postuliren, weil die im menschlichen Selbst gelegenen natürlichen Antriebe ausreichen, den Menschen zu dem der moralischen Ordnung gemäßen Verhalten zu bewegen und die Exigenzen jener Ordnung zum gemeinverbindlichen Gesetze zu erheben. Freilich wird damit alle Tugend auf selbstische Antriebe zurückgeführt; aber diese selbstischen Antriebe sind natürlich, und wer wird das Natürliche böse oder widersittlich zu nennen wagen? Dies hätte nur dann einen Sinn, wenn das Natürliche auf die sinnefällige Materialität reducirt würde. Der Materialismus ist jedoch nur eine dem einseitigen Spiritualismus gegenüberstehende Denkverirrung entgegengesetzter Art; und beide falschen Extreme haben ihren Grund darin, daß man, statt an das Erscheinende sich zu halten, über das hinter der Erscheinung stehende Wesende etwas dogmatisch festsetzen will. Ferrari will weder den Geist noch die Natur leugnen; wie er sich aber dagegen verwahrt, Natur und Materie gleichbedeutend zu nehmen, so auch dagegen, den Geist von der Natur abzutrennen, was so viel hieße, als die Lebensoffenbarungen der Natur für etwas Geistloses erklären, worauf nur ein geistloser Mensch verfallen könne.

Wir finden Reflexionen solcher Art bereits in Ferrari's frühester literarischer Arbeit, in seiner Schrift über Romagnosi. Es handelt sich für ihn um eine Analyse des Geistes Romagnosi's. Zu einem solchen Vorhaben reichen nach Ferrari die von einem Helvetius oder Gall gegebenen Anleitungen nicht aus;[1] keiner von Beiden vermochte das Geheimniß der geistigen Anlage des Menschen aufzudecken: Helvetius nicht, weil er, an Locke's Anschauung von der Seele als einer ursprünglich unbeschriebenen Tafel festhaltend, bloß zwei passive Vermögen derselben, sinnliche Empfindungsfähigkeit und Gedächtniß, anerkennt und das geistige Sein und Leben des Menschen ausschließlich durch die Eindrücke der Außenwelt bestimmt und gemacht werden läßt; Gall nicht, weil er in der menschlichen Geistanlage lediglich eine höhere Potenzirung der instinctiven Anlagen der Thiere sieht. Der Erstere sieht in einer hervorragenden intellectiven Befähigung lediglich das Werk der zufälligen Gunst äußerer Umstände, Letzterer die Prävalenz gewisser allen Menschen

[1] Mente di Romagnosi, pp. 63 sgg.

angebornen Instincte in bestimmten Menschenindividuen. Helvetius' Anschauungsweise führt auf eine ursprüngliche absolute Gleichheit der lediglich passiven Veranlagung aller Menschen, Gall sieht in der Individualität der geistigen Begabung das Factum einer blinden Naturnothwendigkeit; Beide erkennen das Wesen einer ihrer Natur nach individuellen spontanen Energie, die zwar in allen menschlichen Individuen, aber nicht in abstract uniformer Weise vorhanden ist, weil sonst jedes einzelne Individuum eine überflüssige Wiederholung aller übrigen wäre. Eine solche Anschauungsweise wäre geistlos; eine geistvolle und wahrhaft geistige Anschauung vom Menschen wird den allgemeinen Begriff vom Menschen in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit eigenartiger individueller Begabungen sich concretisiren lassen. Die Mannigfaltigkeit und Diversität der angebornen Begabungen bringt einen Art- und Gradunterschied der Begabungen mit sich; diejenigen Menschen, an welchen dieser Unterschied auf eine sie vor anderen auszeichnende Weise hervortritt, nennt man Genies. Genie ist somit Geist in auszeichnendem Sinne, aber nicht losgetrennt von der sinnlichen Individualität des Menschen, mit welcher sein geistiges Sein auf's engste verwachsen ist. Das geistige Sein des Menschen offenbart sich in seinem Erkennen und Wollen, mit dem Unterschiede jedoch, daß in der individuellen Vorzüglichkeit des Wollens der Nachdruck auf die spontane Energie, in der individuellen Vorzüglichkeit des Erkennens der Nachdruck auf die von der Natur verliehene bevorzugende Ausstattung und Begabung fällt. Indem Ferrari die geistige Vermöglichkeit in die beiden Thätigkeiten des Associirens und Urtheilens verlegt, schließt er von vorneherein jede Bezogenheit der menschlichen Geistanlage auf eine über unsere zeitlich-irdische Erfahrungswelt hinausliegende Wirklichkeit aus. Der associativen Thätigkeit wird der geistige Arbeitsstoff durch die Erfahrung geliefert; sie ist das Vermögen, mittelst dessen sich in unserem Denken das Erfahrungswissen zu einem zusammenhängenden Ganzen gestaltet und aus dem Bekannten das Unbekannte, aus dem Gegenwärtigen das Zukünftige ermittelt wird; sie geht wesentlich auf Eruirung von Zusammenhängen aus, welche sich nicht unmittelbar durch sich selber in der Erfahrung aufweisen, sie ist wesentlich inventiv und synthetisch. Die Urtheilsfähigkeit hingegen ist eine wesentlich analytische und abstractive Thätigkeit; ihr kommt es zu, die in jeder Notion enthaltenen Ideen, die in jedem Objecte enthaltenen Attribute zu bemerken, die Begriffe abzugrenzen und zusammenzuordnen, und in ihrer classificirenden

Thätigkeit zu höchsten allgemeinsten Notionen aufzusteigen. Das Gebiet, auf welchem sie in reinster Eigenheit hervortritt, ist die Mathematik, in welcher der Proceß der Identitäten sich völlig unverhüllt darlegt.

Sieht man sich nach individuell bevorzugten Trägern beider Arten geistiger Vermöglichkeit um, so wird man in Vico einen ausgezeichneten Repräsentanten des Vermögens der Associabilität, in Romagnosi einen ausgezeichneten Repräsentanten der urtheilenden Thätigkeit anzuerkennen haben. Man wird die geistigen Eigenthümlichkeiten Beider am besten durch Vergleichung derselben miteinander erkennen,[1] welche überhaupt das instructivste Mittel einer tiefer dringenden Erkenntniß der Dinge ist. Vico ist ein eminent inductiver Kopf, welcher in Kraft der durch seine Inductionen gewonnenen Einblicke in den idealen Gang der Geschichte das 19. Jahrhundert anticipirt, aber freilich, soweit er mit unzureichenden oder zweifelhaften empirischen Daten sich behelfen muß, zu irrthümlichen Folgerungen und Schlüssen gelangt. Der mit einem Geiste von geometrischer Anlage begabte Romagnosi entbehrt der intuitiven Tiefe Vico's, ist aber auch der Gefahr der mit Vico's Genialität verbundenen paradoxen Abirrungen entrückt. Vico steht auf dem beweglichen und schwankenden Grunde der Associabilitäten, daher er in den verschiedenen Perioden seines geistigen Schaffens sein Denkconcept immer wieder von neuem aufnimmt, prüft, modificirt und erweitert; Romagnosi stützt sein System auf wolerwogene unabänderliche Grundurtheile, aus welchen er in fortschreitender Geistesarbeit die Consequenzen auf den verschiedenen von ihm betriebenen und nacheinander vorgenommenen Disciplinen der Rechts- und Gesellschaftslehre zieht. Indem Vico auf seine inductiven Inspirationen sich stützt, ist er von zufälligen äußeren Einflüssen weit weniger abhängig als Romagnosi, welchem Stoff und Object seiner Studien durch die verschiedenen beruflichen Stellungen, die er nacheinander einnahm, subministrirt wurde. Vico überfliegt zufolge seiner Unabhängigkeit von den durch Beruf und Lebensstellung bedingten Anlässen geistiger Arbeitsthätigkeit sein Jahrhundert, und wird von seinen Zeitgenossen nicht verstanden, während Romagnosi ganz im Denkbereiche des 18. Jahrhunderts steht, und dessen Ideen in geordneter Weise in sich verarbeitet. Er geht nirgends über seine Zeit hinaus, so daß derjenige, welchem Romagnosi unverständlich ist, überhaupt nicht auf dem Niveau des Zeitalters desselben steht.

[1] O. c., pp. 84 sgg.

Aber eben der Umstand, daß Romagnosi ganz im Ideenkreise des 18. Jahrhunderts steht, beweist, daß über ihn hinausgeschritten werden muß;[1] und der weitere Umstand, daß er seine geistigen Anregungen hauptsächlich aus fremdländischen Quellen schöpfte, indem er nach seinem geistigen Denkhabitus sich an Helvetius, Condillac und Bonnet anreiht, macht mehr als hinlänglich deutlich, daß das Italien des 18. Jahrhunderts geistig nicht mehr auf sich selbst steht, sondern von der außeritalienischen europäischen Culturbewegung überflügelt war.[2] Begabte Italiener des 18. Jahrhunderts sahen sich vor die Alternative gestellt, ihre nationale geistige Eigenart entweder im unfruchtbaren Kampfe gegen die fortschreitende europäische Culturbewegung zu behaupten, oder von den Fremden zu lernen. Die von fremdländischen Einflüssen unabhängigen Gelehrten Italiens konnten unter den Repräsentanten der allgemeinen europäischen Zeitbildung selbstverständlich nur einen secundären Rang behaupten. Niemand wird zu behaupten wagen, daß ein Beccaria und Filangieri einem Hume, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Smith ebenbürtig zur Seite träten. Die Erlangung einer geistigen Führerrolle war einem Italiener des 18. Jahrhunderts auch dann unmöglich, wenn er wirklich originelle neue Ideen concipirte, die auf eine Zukunft Anspruch hatten; Ortes präconcipirte die Ideen Smith's, sah sich aber in seiner geistigen Vereinsamung und unter dem Widerspruche der realen Verhältnisse seines italienischen Vaterlandes gegen seine genialen Conceptionen dahin gedrängt, sich inmitten der modernen Wirthschaftsentwickelung zum Apologeten des Feudalismus zu machen. Hätten ein Beccaria und Filangieri ihr Talent zur Widererneuerung der Ideen der Renaissance angestrengt, so würden sie einfach gar nicht gehört worden sein. Den Italiener setzt selbst seine Sprache in ein untergeordnetes Verhältniß zur modernen Culturbewegung; die Sprache der Classiker der italienischen Nation hat keine Ausdrücke für die specifischen Gegenstände des modernen Culturlebens, und muß sich zur Bezeichnung derselben entlehnter Worte oder Umschreibungen bedienen. Französische und englische Bücher fesseln den gebildeten Italiener deßhalb so sehr, weil in ihnen Sprache und Gedanke innerlich Eins sind, weil ihre Sprache jene der modernen Cultur ist. Filangieri sah

---

[1] O. c., pp. 139 sgg.

[2] La mente di G. B. Vico, pp. 253 sgg.

sich, um als genießbarer Schriftsteller gelten zu können, auf die Nachahmung des Stiles Rousseau's angewiesen; Beccaria, der Sprache und Ausdruck nach französischem Muster zu schleifen verschmähte, schrieb über Stil und guten Geschmack ein Buch in einer Sprache ohne Stil und Geschmack; Romagnosi war nach seiner stilistischen Eigenart ein trockener Pedant. Vico schuf sich zwar eine ausdrucksvolle, kraftvolle Sprache; sie war jedoch nicht die seinen italienischen Zeitgenossen mundgerechte Sprache und Vico galt ihnen als ein schwer verständlicher Autor.

Die Sprache der modernen Culturwelt ist jene des im neuzeitlichen Sinne entwickelten staatsbürgerlichen und politischen Lebens, in welchem die Interessen der bürgerlichen Freiheit und socialen Wohlfahrt obenan stehen. Durch die Rücksicht auf diese Interessen wird auch der Charakter des neuzeitlichen Denkens bestimmt. Das der Pflege der Wohlfahrtsinteressen zugewendete Denken, welches auf richtige Vertheilung der Güter und harmonische Ausgleichung der diversen und gegensätzlichen Classeninteressen ausgeht, ist wesentlich ein ordnendes Denken, der Ordnerverstand aber in seiner eigensten Wesenheit der mathematische Verstand, dem es allenthalben auf exacte Verhältnisse ankommt. Der Freiheitsdrang ist ein innerer seelischer Impuls, der allüberall, wo er sich auf widernatürliche Weise gehemmt sieht, mit der Macht der Leidenschaft durchbricht, um dem berechtigten selbstischen Begehren die geziemende Genugthuung und Befriedigung zu verschaffen. Der innerliche Freiheitsdrang steht in einem wesentlichen Correlationsverhältnisse zu der durch den menschlichen Ordnerverstand zu schaffenden exacten Ordnung der menschlichen Dinge; denn in dieser soll ja das natürliche selbstische Begehren des Menschen seine Befriedigung finden. Der menschliche Freiheitsdrang ist das Vehikel zur Herbeiführung angemessener gesellschaftlicher Zustände, in welchen das Interesse der Gesammtheit und aller Einzelnen seine Rechnung findet. Das unbefriedigt gebliebene natürliche Begehren der Gesammtheit und der Einzelnen wird sich fort und fort geltend machen, so lange es irgend etwas in den menschlichen Verhältnissen zu bessern und zu vervollkommnen gibt. Dieß gilt im Kleinen und Großen, in den inneren Verhältnissen jedes einzelnen bürgerlichen Gemeinwesens und in den allumfassenden Beziehungen der internationalen Weltgemeinschaft.

Die im neueren italienischen Bildungsleben sich so bedeutsam zum Ausdrucke bringende allgemeine Wendung des europäischen Völkerlebens

beginnt mit dem Abschlusse des westphälischen Friedens,[1] durch welchen die Religionskämpfe des Reformationszeitalters beigelegt wurden, und die religiöse Frage den Interessen einer durchaus secularen staatlichen Politik zu weichen beginnt. Dieselbe schöpfte ihre Impulse zunächst aus den materiellen Interessen der europäischen Völkerwelt; die commerciellen, industriellen, wirthschaftlichen Interessen traten immer entschiedener in den Vordergrund, und begannen die ererbten gesellschaftlichen Verhältnisse mehr und mehr zu verschieben und umzugestalten. Das von der päpstlichen Oberhoheit emancipirte Königthum macht sich im Interesse seiner Selbsterhaltung zum Schützer und Pfleger der auf die materielle Wohlfahrt abzielenden Bestrebungen der neueren europäischen Völkerwelt, und hält nebenbei noch schirmend seinen Arm über den Abkömmlingen der mittelalterlichen Feudalherren; es nimmt eine vermittelnde Stellung zwischen den überlieferten alten Ordnungen und Ideen und zwischen den der nächsten und entfernteren Zukunft vorbehaltenen Entwickelungen ein. Dieß ist der Zustand der Gegenwart, welcher die Bestimmung zugefallen ist, den Übergang aus dem alten, von kirchlichen Ideen beherrschten und geleiteten Europa in ein zukünftiges neues Weltalter, dessen Anfänge auf dem jungfräulichen Boden Amerikas sich vorbereitet haben, zu vermitteln. Der vermittelnde Charakter der Gegenwart stellt sich nirgends significanter als in Frankreich dar, welchem insgemein seit Ludwig XIV die Führung Europas anheimgefallen ist. Die Ideen der Vergangenheit und Zukunft stehen sich — so bemerkt Ferrari als Beobachter der europäischen Zustände in den dreißiger Jahren — schroff in de Maistre und St. Simon gegenüber; Cousin's Philosophie hat den Charakter eines zwischen Vergangenheit und Zukunft vermittelnden Juste-Milieu. Höher aber als die eklektische französische Philosophie steht die neuzeitliche französische Historik, welche, durch Barante, Villemain, Thierry vertreten, die Vergangenheit richtig verstehen und würdigen lernt, und somit das positive Verständniß dessen anbahnte, was die Historiker und Philosophen des 18. Jahrhunderts mißachteten, de Maistre seinerseits zum Gesetze der Gegenwart machen wollte.

Neben de Maistre gab es auch Historiker, welche sich in einer idealisirenden Verherrlichung des Mittelalters gefielen;[2] diese waren

[1] Le mente di G. B. Vico, pp. 213 sgg.

[2] O. c., pp. 238 sgg.

aber keine echten Historiker, sondern schmeichelten einzig den grillenhaften Neigungen aristokratischer Kreise, welche in den Erinnerungen an eine unwiderruflich vergangene Zeit lebten. Die echten Historiker gingen aus dem Volke hervor, und suchten das Unrecht gut zu machen, durch welches sich die freigeistigen Historiker des 18. Jahrhunderts in ihrem vornehmen Wegsehen von den Empfindungen, Mühen, Leiden und Bestrebungen der großen Volksmassen an der Geschichte des Mittelalters versündigt hatten. Die Freidenker und Rationalisten des 18. Jahrhunderts verstanden die Volksinstincte nicht, von welchen die Massen der mittelalterlichen Zeiten bewegt waren; sie erkannten nicht den inneren Zusammenhang der religiösen Anschauungen des Volkes mit den realen Lebensinteressen desselben, sie sahen in den Regungen und Manifestationen der dem Volksgeiste immanenten historischen Vernunft allenthalben nur Unverstand, Thorheit, Wirkungen fanatischen Priestertruges. An dieser durchaus äußerlichen und verfehlten Auffassung des Volkslebens vergangener Zeiten läßt sich die einsame Höhe ermessen, welche der von seinem Jahrhundert nicht verstandene Vico einnahm, welcher der Erste sich an den Versuch wagte, aus der Geschichte die Grundlehre der dem historischen Leben immanenten Menschheitsvernunft (grande protologia dell' umanità) zu schaffen.

Damit sind wir nun bei Demjenigen angelangt, was Ferrari der Metaphysik oder der verabsolutirten philosophischen Einzelvernunft substituirt sehen wollte. Er erkannte nur die dem historischen Menschheitsleben immanente Vernunft als maßgebende Auctorität; und da diese jedem Einzelnen als etwas Äußeres gegenübersteht, so kann die Aufgabe der philosophischen Einzelvernunft nur in einer permanenten Orientirung an der in der Geschichte sich offenbarenden Gesammtvernunft bestehen. Daraus folgt nun Zweierlei: erstlich, daß alle wahre und echte Philosophie wesentlich Geschichtsphilosophie ist, zu welcher sich alle übrigen philosophischen Disciplinen nur als Vorhallen und Einleitungen verhalten können; zweitens, daß das subjective Geistvermögen des Einzelnen nach seiner theoretischen Seite wesentlich ein passivistisches Vermögen ist und die Activität desselben eigentlich nur in der Willensenergie besteht, durch deren Bethätigung jeder Einzelne selbst auch zum activen Coëfficienten der in der unwiderstehlichen Macht der Gesammtvernunft sich vollziehenden geschichtlichen Menschheitsentwickelung wird. Diese hat aber nach dem Zeugnisse der geschichtlichen Erfahrung mit schweren Hindernissen zu ringen; dem energischen Wollen des Menschen steht

eine blinde Naturgewalt gegenüber, welche in das Menschendasein selber sich eindrängt und nur schrittweise und allmälig überwunden werden kann, daher die Geschichte von Schelling mit Recht als ein Kampf der Freiheit mit der Nothwendigkeit definirt wird.[1] Das subjective Princip der Überwindung dieser Nothwendigkeit ist die durch das selbstische Interesse des Menschen wachgerufene Leidenschaft, die aber nur unbewußt und ohne es selber zu wollen, im Dienste der Gesammtvernunft thätig ist. Diese letztere ist die der blinden Naturnothwendigkeit gegenüberstehende höhere ideelle Nothwendigkeit, durch deren Verstehen das subjective menschliche Erkenntnißstreben sich zur Philosophie im wirklichen Sinne des Wortes gestaltet. Was hinter und über jenen beiden Nothwendigkeiten steht, ist uns irdischen Zeitmenschen etwas völlig Unbekanntes; der Zeitmensch gehört der Geschichte an, und der wahre und echte Mensch ist einzig jener der Geschichte. Daraus erklärt sich die durch alle Schriften Ferrari's sich hindurchziehende Verschmelzung philosopischer und geschichtlicher Reflexion, daraus sein Bemühen, die geschichtliche Erkenntniß auf exacte Gesetze zurückzuführen, in deren Ermittelung seine philosophische Denkarbeit schließlich auslief. Seinem Bemühen, dem von den freigeistigen Historikern des 18. Jahrhunderts unterschätzten und mißachteten Geiste der historischen Vernunft im mittelalterlichen Völkerleben zur gebührenden Anerkennung zu verhelfen, verdankt sein großes geschichtliches Werk über den Kampf zwischen Guelfen und Ghibellinen seine Entstehung, welches vielleicht als die reellste seiner Leistungen gelten darf, weil es einen von seinen philosophischen Anschauungen unabhängigen historischen Werth besitzt. Sein Freundschaftsverhältniß zu den französischen Historikern Michelet und Quinet dürfte nicht ohne Einfluß auf den Entschluß zur Abfassung dieses Werkes gewesen sein.

Ferrari's Geschichtsphilosophie ist durch eine anthropologische Grundlehre gestützt, deren Lineamente sich ihm, wie er selbst bekennt, im Studium der Schriften Romagnosi's gestalteten. Er hatte an Romagnosi nur zu bemängeln, daß er, zum größeren Theile im 18. Jahrhundert stehend, selbst von den Franzosen desselben Jahrhunderts nicht so viel in sich aufgenommen habe, als er aufnehmen hätte sollen, um die Mängel der ererbten italienischen Bildung[2] abzustreifen. Der Vergleich der Ideologie Romagnosi's mit jener Condillac's

[1] O. c., p. 243.

[2] Mente di G. D. Romagnosi, pp. 139 sgg.

und des Grafen Destutt de Tracy fällt nicht zum Vortheile Romagnosi's aus. Destutt de Tracy hatte das Wesen des Menschen auf die vier Kräfte: Sinnlichkeit, Gedächtniß, Urtheilskraft, Wille reducirt; er hatte somit die vier Potenzen eruirt, aus deren Zusammenwirken und Gegeneinanderwirken der Proceß des geschichtlichen Völkerlebens zu erklären ist. Der Werth dieser eben so wahren als einfachen Analyse des Menschenwesens leuchtete Romagnosi nicht ein; er braucht neben Sensibilität, Gedächtniß, Imagination noch sechs einfache und elementare intellective Emissionen, er deutet weiter an, daß es nebstdem noch andere unerforschte Modos intellectiver Reaction auf die sinnlichen Eindrücke geben möge. Wie konnte er unter solchen Voraussetzungen daran denken, sein großes Unternehmen, die Lehre von der menschlichen Civilisationsentwickelung in eine Wissenschaft zu verwandeln, in's Werk zu setzen? In ethischer Beziehung bekannte sich Romagnosi mit Bonnet zum Principe der epikuräischen Seelenruhe, die auf dem wohlberechneten Gleichgewichte der Empfindungen beruht. Diese ethische Grundansicht ist schlechthin unzureichend zur Erklärung der Bewegungen des geschichtlichen Processes, in welchen die Leidenschaft als Kraft und Stimmung der aus dem Gleichgewichte behäbiger Ruhe aufgestörten Seele das bewegende Agens ist. Man kann Romagnosi nicht widersprechen, wenn er die leidenschaftlichen Excesse des aus dem Gleichgewichte gebrachten menschlichen Selbst als Thorheiten bezeichnet; aber des Wahnes der Leidenschaft würde der Mensch nur dann sich vollkommen entschlagen können, wenn er bereits bei der Erkenntniß der absoluten Wahrheit angelangt wäre. Die Anschauung der objectiven Wahrheit ist ein leeres Trugbild der Metaphysiker; der Irrthum ist im menschlichen Zeitleben unvermeidliches geistiges Ingrediens aller geschichtlichen Entwicklung, nicht als ob die menschliche Natur an sich unwahr wäre, sondern weil das allen geistigen Processen zu Grunde liegende Verhältniß zwischen Endlichem und Unendlichem mit einem unlösbaren Widerspruche behaftet ist, aus welchem an keiner Stelle herauszukommen ist, ohne in einen anderen Widerspruch zu verfallen. Wir haben dieses Geschick unseres Zeitdaseins nicht zu beklagen, weil der Widerspruch das Vehikel des menschlichen Vorwärtsschreitens ist; alles Leben bewegt sich in Gegensätzen, die absolute Neutralisirung derselben ist dem Tode, der Abwesenheit alles Lebens gleich zu erachten. Diese Gedankenwendung erinnert unter Einem an Hegel und Heraklit; in der That beruft sich Ferrari ausdrücklich

auf Hegel,[1] und die Personsähnlichkeit Ferrari's mit Heraklit springt von selbst in die Augen. Man wird nicht irren, wenn man ihn als den Heraklit der modernen italienischen Philosophie und Politik bezeichnet.

Aus den geistigen Mängeln Romagnosi's erklärt Ferrari das verschobene Verhältniß desselben zu Vico. Man könne ungescheut sagen, daß er Vico's eigentliche und wahre Bedeutung nicht zu würdigen verstand.[2] Gerade dasjenige, worin Vico's unsterbliche Geschichtsconception excellirt, die Betonung der Kraft des Volksgeistes und der die Entwickelung desselben normirenden Nothwendigkeiten, wird von Romagnosi stillschweigend bei Seite gesetzt; die Mängel und Fehler der Geschichtsconstruction Vico's bekämpft er in der Manier des 18. Jahrhunderts. Er sieht in der menschlichen Civilisation ein künstliches Erzeugniß, dessen Ursprung und Entwickelung von zufälligen Arbitrarietäten des menschlichen Denkens und Wollens abhängig ist. Gleich den Encyklopädisten des 18. Jahrhunderts entbehrt er aller Principien einer tieferen geschichtlichen Auffassung, registrirt aber sorgfältig alle Fortschritte der Menschheit auf den Gebieten der Philosophie, Politik und Nationalökonomie; die schließlichen Ergebnisse dieser Fortschritte will er in ein System der Staatsweisheit und Staatskunst zusammenordnen, durch deren Weisungen die bisher errungene Summe staatswissenschaftlicher Erkenntnisse sich in die gouvernementale Praxis umsetzen soll. Die Gestaltungen der Zukunft läßt er im Ungewissen, da die zufälligen Ereignisse der Geschichte keine politische Divination und keinen politischen Zukunftscalcül zulassen. So zerstört also der historische Casualismus die Idee mathematischer Exactheit, in welcher Romagnosi das Merkmal echter Wissenschaftlichkeit sieht; er hindert ihn, demjenigen gerecht zu werden, worin Ferrari die wissenschaftliche Durchbildung der geschichtlichen Erkenntniß sieht und den letzten Abschluß seiner philosophisch-historischen Studien suchte. Es ist dieß die auf mathematisch bestimmbare periodische Evolutionen zurückgeführte Gliederung der völkergeschichtlichen und weltgeschichtlichen Bewegung als der den inneren dynamischen Entwickelungsprincipien angepaßte, auf den Mechanismus der allgemeinen Naturordnung basirte äußere Mechanismus des Geschichtslebens der Menschheit.

---

[1] La filosofia cerca gli elementi della ragione umana nelle evoluzioni della storia; per Hegel la storia è il pensiero nella mondialità, la filosofia è l'ultima scena del dramma dell'umanità. Mente di Vico, p. 243.

[2] O. c., p. 266.

III.

Ferrari drang zur Ermittelung der mechanistischen Rhythmik der geschichtlichen Bewegung erst allmälig vor; viel früher entwickelte er seine Anschauungen über die inneren dynamischen Principien derselben, in deren Gewinnung und Erfassung er gemeinhin den specifischen Charakter der Bildung des 19. Jahrhunderts erkannte.[1] Er weist dieß an der Behandlungsweise der Philosophie, der moralischen und socialen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts nach. Die deutsche Philosophie trägt in den Systemen Fichte's, Schelling's, Hegel's den Charakter einer Evolutionslehre an sich; auf französischen Boden ist diese Behandlungsweise der Philosophie durch Cousin verpflanzt worden, welcher auch das Studium er Geschichte der Philosophie in Frankreich inaugurirte, und in Bezug auf die Philosophie der Geschichte sich speciell durch seinen Hinweis auf Vico verdient machte. Auf dem Gebiete der moralischen Wissenschaften sind allenthalben die Gesichtspunkte individueller Kritik zurückgetreten, um einer organischen und den socialen Charakter des Menschen berücksichtigenden Auffassungsweise Platz zu machen. Guizot gab bedeutsame Winke über den Gang der europäischen Culturgeschichte; Thierry führte durch seine Geschichte der normännischen Eroberungen in Frankreich in das Verständniß der französischen Geschichte ein, Thiers und Mignet deckten die Logik der französischen Revolution auf. Die schönwissenschaftliche Literatur mußte schon dadurch einen geschichtlichen Charakter annehmen, daß der im 19. Jahrhundert aufblühende Romanticismus das Volksmäßige und Volksthümliche zum Gegenstande der poetischen Darstellung erhob. Die literarische Kritik rehabilitirte die alterthümliche Volkspoesie Spaniens und Englands, auf welche der Classicismus des Zeitalters Ludwig's XIV. so vornehm herabgesehen hatte. Die Alterthumskunde belebte sich unter dem Einflusse der historischen Forschung und streifte in Gewinnung tiefer dringender geschichtlicher Blicke den Charakter trockener und steifer Pedanterie ab; indem man sich um Gewinnung einer idealen Geschichte der Menschheit bemühte, verlebendigte sich alles historische Wissen und setzte sich in Philosophie um, während umgekehrt die Philosophie wesentlich Geschichte wurde.

Die Philosophie ist wesentlich Lehre vom Menschen; der Mensch muß aber als Geschichtswesen aus der Idee der menschlichen Societät

[1] Vgl. Vico et l' Italie, pp. 429 sg.; 434 sgg.; 448 sgg.

verstanden werden.[1] Der Mensch kann, sofern er aus der Familie herauswächst, nicht außer der Societät gedacht werden; das menschliche Zusammenleben gleicht aber nicht jenem der Thiere, weil es nicht bloß durch Trieb und Instinct bedingt ist, sondern auf bestimmten selbstgedachten Zwecken beruht, zu welchen sich die Zusammenlebenden vereinigen. Da alle Societät auf Ideengemeinschaft beruht, so muß ihre Entwickelung der intellectiven Entwickelung des Einzelmenschen gleichen. Die Societät kann es aber so wenig als der Einzelmensch vertragen, daß ihre Ideen einander widersprechen; sie ist wesentlich systematisch. Erhebt sich nun ein dem herrschenden Systeme der Societät widersprechender Gedanke, so entsteht Streit, und es bildet sich im Gegensatze zur ersten Societät eine zweite, deren Princip der dem Principe der ersteren widersprechende Gedanke ist. Wie das Individuum, ist auch die Societät ein lebendiges System. Die Ordnung der Ideen ist beiderseits durch die Harmonie der Empfindungen bedingt; dieß spricht sich in Poesie und Kunst, Gebräuchen, Sitten und Festen der Völker aus, bei welchen allwärts dieselben Lebenserscheinungen eine bestimmte innere harmonisch in sich geeinigte Seelenstimmung zum Ausdrucke bringen. Beim Menschen ist die Ordnung der Ideen und Empfindungen an eine gewisse Periodicität der Erscheinungen gebunden, welche durch die Natur vorbereitet ist und durch die Gewöhnungen eines bestimmten Handelns entwickelt wird. Man kann dieß an der Bewegung der Agricultur, Industrie, des Handels, an den gouvernementalen Actionen u. s. w. beobachten. In der Periodicität dieser Bewegungen wirken kosmische Einflüsse durch, welchen sich der Mensch als Körperwesen nicht entziehen kann; es reproducirt sich in ihnen der alle Sphären des Weltgebäudes durchherrschende Bewegungsrhythmus des Universums.

Die Actionen der Societät gehen ganz nach Analogie des Handelns des Einzelmenschen vor sich. Im Einzelmenschen geht der Anstoß zum Handeln vom Empfinden aus, welches den Willen in Bewegung setzt; der Wille determinirt das Denken, welches in Folge der Conception eines idealen Zweckes seinerseits wieder den Willen bestimmt. Eben so rufen die Empfindungen und Leidenschaften des socialen Lebens die Conception eines Ideals hervor, welches dem socialen Willen eine bestimmte Richtung gibt und hiedurch auf Menschen und Verhältnisse bestimmend einwirkt.

---

[1] Principe et limites de la philos. d' hist., pp. 64 sgg.

Dadurch werden Zustände geschaffen, welche neue Begehrungen und Leidenschaften wachrufen, diese führen zu neuen Ideen und den denselben entsprechenden Actionen, womit eine Transformation der Societät eintritt. Zufolge dieses Processes werden Hirtenstämme zu Ackerbauvölkern, die Agricultur ruft die Einrichtungen eines seßhaften Lebens hervor, aus Dörfern werden Städte, und in diesen entwickelt sich mit der gewerblichen Thätigkeit Handel und Kunstfleiß, deren Aufschwung weitere Wendungen des socialen Lebens nach sich zieht.

Mit der Begründung eines ersten socialen Systems ist auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit aller anderen, welche sich daraus entwickeln können, gegeben, vorausgesetzt, daß die entsprechenden Anregungen hiezu sich einstellen. Ging die erste Anregung zur Schaffung eines socialen Conceptes vom Empfinden aus, so muß die zweite, durch welche die Empfindung umgestimmt werden soll, vom Denken ausgehen. Der neue zweite Gedanke kann aber den aus der Empfindung herausgesetzten früheren nur dann vollkommen verdrängen, wenn der Widerspruch, welchen der erste Concept in sich schließt, offen daliegt. Nicht immer liegt aber der erste Widerspruch offen da; und wo er sich nur unvollkommen fühlbar macht, wird er durch Vermittelungen ausgeglichen, welche ihn verdecken. Diese Vermittelungsversuche führen jedoch zur Eruirung neuer Daten, welche wenigstens mittelbar dazu beitragen, den latenten Widerspruch vollkommen patent zu machen; so bahnt sich in fortwährender systemisirender Thätigkeit der Übergang aus einer früheren ersten Societätsform in eine ihr völlig entgegengesetzte andere an. Daraus erhellt, daß die socialen Revolutionenen langsam vorwärts schreiten, und die sie anbahnenden Übergänge so unmerklich sind, daß man kaum angeben kann, wo eigentlich das die alten Zustände verdrängende Neue beginnt. Die socialen Bewegungen können fortschrittlich und rückschrittlich sein; denn obschon die Menschheit im Ganzen unaufhaltsam fortschreitet, können doch die bei einem gewissen Höhenpunkte angelangten einzelnen Völker rückwärts schreiten, und müssen es sogar zufolge der Conformität jedes besonderen socialen Organismus mit dem menschlichen Einzelorganismus. Aber die in der fortschrittlichen Entwickelung der einzelnen Völker eruirten fortschrittlichen Daten gehen für das Gesammtleben der Menschheit nicht verloren, da das Gedächtniß der Societät besser und stärker als jenes der Einzelmenschen ist, und somit seinen Besitz entweder für die eigene Societät oder für andere nach und neben ihr bildende Societäten erhält.

Jede Societät ist ein System, und die Geschichte eine Aufeinanderfolge von Systemen. Die Aufeinanderfolge derselben ist durch die Entwickelung der dem Menschendasein immanenten Vernunft bedingt. Auf diesen Proceß nehmen die äußeren Daseinsbedingungen: Klima, Bodengestaltung u. s. w. so wie die Racen- und Stammesunterschiede der Völker wol fördernden, retardirenden, vielfältig modificirenden Einfluß, ungefähr so wie das einem Architekten zu Gebote stehende Baumaterial; wie aber die geistige Conception des Architekten von der Beschaffenheit des Baumateriales unabhängig ist, so die Entwickelungsidee der Menschheit vom Menschen- und Völkermateriale, mittelst dessen sie verwirklicht werden soll und unter allen Umständen sich verwirklichen muß. Im Ganzen sind drei Hauptsysteme des geschichtlichen Menschheitsdaseins zu unterscheiden, welche durch die Lebensformen der vorchristlich antiken Zeit, der specifisch christlichen Lebensepoche der Menschheit und durch die mit dem Abschlusse der Reformationsepoche beginnenden Neuzeit gegeben sind. Die menschliche Civilisationsentwickelung ist mit der Neuzeit in das Zeitalter der humanen Weltbildung eingetreten, welche gleich den beiden früheren, in welchen nacheinander die sinnliche Naturwirklichkeit und der transcendente Gottesbegriff den Grundinhalt des Denkens ausmachten, in mehrere Unterperioden zerfällt. Die letzte derselben hat mit der ersten französischen Revolution begonnen, welche den in seiner bisherigen Entwickelung am weitesten fortgeschrittenen philosophischen Menschheitsbegriff als Idealgehalt in sich faßt. Sofern nun Ferrari diese philosophische Entwickelung seines Menschheitsbegriffes zu der in der ersten französischen Revolution angebahnten historischen Verwirklichung in innere Verbindung setzt, bezeichnet er seine Philosophie selber auch als Philosophie der Revolution, während sie, sofern sie nicht specifisch die Entwickelung der neuzeitlichen Ideen, sondern den Gesammtverlauf der historischen Menschheitsentwickelung zum Inhalte der Betrachtung hat, als Philosophie der Revolutionen zu bezeichnen ist.

Wir wiedergeben im Nachstehenden zuerst Ferrari's Philosophie der Revolution im engeren Sinne, an welche sich in sachgemäßer Folge die Lehre von den geschichtlichen Umwälzungen im Allgemeinen anschließen wird.

IV.

Unter der Philosophie der Revolution hat man nach Ferrari den Geistesgehalt jener Bewegung im neuzeitlichen Culturleben zu verstehen,

welche, durch Locke's Empirismus eingeleitet, das Denken von den Vorurtheilen eines überlebten religiösen Supranaturalismus und einer unfruchtbaren Metaphysik auf die realen Zustände des zeitlich-irdischen Menschendaseins hinlenkte und in der ersten französischen Revolution zum erstmaligen Versuche einer praktischen Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft nach den Grundsätzen eines der Fesseln überlieferter Vorurtheile ledig gewordenen Denkens führte. Das Ziel dieser Bewegung ist die zur Wahrheit gewordene Freiheit und Gleichheit Aller in einer den realen Lebensbedürfnissen Aller harmonisch angepaßten Gestaltung und Organisation der menschlichen Gesellschaftszustände. Die ewige unvergängliche Norm dieser Gestaltung ist in den Gesetzen des Lebens gegeben, welche die Natur offenbart, und deren Studium somit an die Stelle des religiösen Supranaturalismus und metaphysischen Transcendentalismus zu treten hat. Sofern diesem Studium der Weg durch die Kritik der überlieferten Anschauungen und Meinungen geebnet werden muß, entspricht die Philosophie der Revolution ihrem Namen durch Verpflanzung der Revolution der That auf das Gebiet des wissenschaftlichen Gedankens; es obliegt ihr hiebei zu zeigen, daß der Begriff der Wissenschaft erst mit dem Vollzuge jener geistigen Umwälzungen, durch welche die überlieferten Anschauungen und Vorstellungen kritisch beseitigt wurden, zur Wahrheit wird. Demzufolge beginnt die Philosophie der Revolution mit einer Kritik der bisherigen, Religion und Metaphysik stützenden philosophischen Erkenntnißlehre; sie geht sodann daran, die in den Seins- und Lebensoffenbarungen der Natur sich aufschließenden Quellen der wahren und wirklichen Erkenntnisse aufzudecken; auf Grund der auf diesem Wege gewonnenen Erkenntnißaufschlüsse baut sich das neue System der Lebensordnung auf, welches an die Stelle der bisherigen Lebensformen der Menschheit zu treten hat. Die Philosophie der Revolution gliedert sich sonach in drei Theile, deren jeder in drei Unterglieder zerfällt, indem im ersten Theile die bisherigen Anschauungen über physisches, spirituelles und moralisches Sein einer Kritik unterzogen und denselben im zweiten Theile die durch die Offenbarungen der Natur dargebotenen Aufschlüsse über Sein, Leben und Sittlichkeit entgegengestellt werden, während der aus den beiden vorangegangenen Theilen seine Folgerungen ziehende dritte Theil in drei Abschnitten von den bisherigen Religionen, von der Metaphysik und der gegen beide sich kehrenden geistigen Revolution handelt.

Die Ungenüge aller bisherigen religiösen und metaphysischen Vorstellungen wird daraus bewiesen, daß sie Erzeugnisse eines von der natürlichen Wirksamkeit losgelösten und von derselben sich unabhängig dünkenden Denkens sind. Aufgabe der Kritik ist, zu zeigen, wie dieses Denken sich selbst aufhebt, indem im Lichte desselben der gesammte Denkinhalt des Menschen eine endlose Reihe unlöslicher Widersprüche vorweist, mit welchen überdieß auch die Idee eines von der gegebenen Wirklichkeit unabhängigen Denkens selber schon behaftet ist. Die Suppositionen des von der gegenständlichen Wirklichkeit vermeintlich unabhängigen Denkens stützen sich auf die drei Grundnormen eines denkstrengen Vorgehens: Identität, Äquation und deductive Erweisung.[1] Bei näherem Zusehen zeigt sich indeß, daß bereits der Inhalt unseres natürlichen Erfahrungsbewußtseins der Subsumtion unter die genannten drei Grundformen widerstrebt; um so weniger kann die durch Application derselben an den Erkenntnißstoff des natürlichen Erfahrungsbewußtseins gewonnene metaphysische Erkenntniß auf Wahrheit und Gewißheit Anspruch erheben. Wir haben auf dem Wege der natürlichen Erfahrung Kenntniß von den continuirlichen Alterationen im sichtbaren Naturdasein, von Wirkungen der Körper aufeinander; die Alteration straft alle drei vorerwähnten logischen Grundsätze Lügen, und gleicherweise verhält es sich mit dem Begriffe der körperlichen Action, die an sich eben nichts Anderes als Alteration bedeutet. Jedes einzelne Sinnending ist als logisches Object ein Individuum, eine untheilbare Einheit; es ist aber zugleich eine Zusammensetzung aus Theilen, deren Summe sich nicht so schlechthin dem Ganzen gleichsetzen läßt, indem das Ganze als Lebendiges stets mehr als bloßer Complex der Theile ist. Wo bleibt also da die logische Äquation? Man unterscheidet an den stofflichen Dingen primäre und secundäre Qualitäten; die primären Qualitäten scheinen darnach angethan zu sein, die Stofflichkeit in den Bereich der

[1] L' identità ci assicura che una cosa è quella che è, il dubitarne val quanto il negare ciò che si afferma, l' affermare ciò che si nega, il render impossibile perfino il discorso. L' equazione spiega una cosa per mezzo di un'altra che le è eguale ed anche qui se X è eguale a B, X è conosciuta non è se non B sotto un' altra forma, il contestarlo sarebbe contestare B che viene affermato. Il sillogismo è costituito da tre termini, il primo de' quali contiene il secondo, il quale contiene il terzo: accordate le premesse, la conseguenza diventa necessaria e trovasi tutta intera nelle premesse. Fil. d. rivoluz. I, p. 2.

Intelligibilität zu erheben, und sind demnach Lieblingsobjecte der Logik oder des von der gegenständlichen Wirklichkeit unabhängigen Denkens. Sie werden jedoch durch ihre Loslösung von den secundären Qualitäten in unlösliche Conflicte zu denselben gebracht; die Impenetrabilität verträgt sich in dieser Auffassung nicht mit den chemischen Affinitäten und Processen, nicht mit der Verschmelzung und organischen Assimilation; Impenetrabilität der Materie und natürliche Metamorphose lassen sich durch keine der drei Grundformen des logischen Vorgehens mit einander vereinbaren. Gleiches gilt von der passiven Beweglichkeit, Ausgedehntheit und Figürlichkeit der Materie im Verhältniß zur Actionsfähigkeit der kraftbegabten Stofflichkeit. Macht man mit den secundären Eigenschaften des Materiellen Ernst, so verschwinden die primären Qualitäten zusammt ihrem Subjecte als ein wesenloses Abstractum, und der Logik des unabhängigen Denkens ist damit ihr Object entzogen. Diese weiß sich auch mit dem Gegensatze zwischen Genus und Individuum nicht zurechtzufinden, sondern schwankt zwischen der Verabsolutirung des einen oder anderen der beiden Gegensatzglieder auf Kosten des entgegengesetzten hin und her. Die Ideen der Ursache und Substanz, der Zeit und des Raumes sind unstreitig denknothwendige Principien einer philosophischen Weltlehre; jede Manifestation muß eine Ursache haben, jede Qualität einer Substanz inhäriren, der Raum ist eine nothwendige Existenzbedingung der Körper, alle Bewegung muß in der Zeit vor sich gehen. Aber die Logik des selbstständigen Denkens verwickelt sich bei jedem dieser vier Begriffe in unlösliche Schwierigkeiten. Indem sie Ursache und Wirkung auseinanderhält, werden ihr beide zu contradictorischen Momenten der Alteration, und lassen sich als solche auf keinerlei Weise miteinander vereinbaren, wie immer das Verhältniß beider zu einander gefaßt werden mag. Läßt man die Ursache in der Wirkung aufgehen, so hört sie auf, vorhanden zu sein; soll sie etwas ohne Alteration ihrer selbst causiren, so kommt die Wirkung nicht zu Stande; soll sie nur theilweise sich modificiren und theilweise in sich verharren, so ist das Vorhandensein des Gewirkten nur theilweise erklärbar. Die Logik des unabhängigen Denkens hält Substanz und Qualität in der Weise auseinander, daß ihr beide gleich schwer wiegen; in diesem Falle ist eine Unification beider in keiner der drei Grundformen des logischen Denkens möglich, sondern es muß entweder die Realität der Qualität oder jene der Substanz negirt werden. Eben so schließen nach der Logik des unabhängigen Denkens Raum

und Körper einander aus; beide verhalten sich in derselben wie die Gegensätze des Leeren und Vollen, des Nothwendigen und Contingenten, des Unbegrenzten und Begrenzten zu einander. Auch Zeit und Bewegung lassen sich in ihrer abstracten Auseinanderhaltung nicht vereinbaren. Wird die von der Bewegung sachlich unterschiedene Zeit als Bedingung der Bewegung gedacht, so compenetrirt sie sich mit der Bewegung, welche nach ihrer sachlichen Bedeutung Aufeinanderfolge ist, und es sind dann in der Einen Succession zwei Successionen vorhanden, was einfach absurd ist. Ueberdieß involvirt jene Compenetration ein Zusammensein des Nothwendigen und Unbegrenzten mit dem Contingenten und Begrenzten, womit dieselbe Schwierigkeit, wie beim Zusammensein von Raum und Körper, wiederkehrt. Zeit und Raum schließen aber an sich in der Festhaltung ihres abstracten Begriffes den unlösbaren Widerstreit zwischen Unendlichem und Endlichem in sich; ist die Zeit ein Unendliches, so schließt sie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus, oder sie unterliegt der Theilung durch diese; Ähnliches ergibt sich mit Bezug auf die im unendlichen Raume enthaltenen endlichen Räume als Theile desselben. In allen diesen unvereinbaren Contradictionen ist aber als allgemeinste jene von Sein und Nichtsein enthalten. Existirt das Nichtsein oder existirt es nicht? Im ersteren Falle ist es unter Einem Sein und Nichtsein, im letzteren Falle ist Alles Sein, Alles ein Volles, welches keine Leere und keinen Zwischenraum zwischen den Dingen, somit auch keine Unterschiedenheit derselben zuläßt. Mit dieser absoluten Vereinerleiung der Dinge hebt sich der Begriff des Universums und der Existenz der Dinge auf. Das vermeintlich unabhängige Denken also oder die selbstständige Logik erweist sich in ihrer Application auf den Inhalt unseres Erfahrungsbewußtseins als ein in allseitigen unlösbaren Widersprüchen befangenes Denken.

Alle diese Widersprüche wiederholen sich beim Übergange von der äußeren Erfahrungswelt auf die seelische innere Erfahrungswelt. Das in den Wandel der inneren Seelenvorgänge hineingezogene Ich sträubt sich gegen das dreifache logische Grundgesetz der Identität, Äquation und syllogistischen Deduction. Wollen wir ferner die einzelnen Ideen distinct auseinanderscheiden, so heben wir ihren inneren Zusammenhang auf; bestehen wir auf diesem, so wiederkehren, wenn schon in verfeinerter und vergeistigter Weise, alle jene widerspruchsvollen Vorstellungen von Bewegung, Stoß, Action, Reaction, Fusion. Wie das vermeintlich unabhängige Denken die Einheit und Vielfältigkeit

der Materie nicht miteinander zu vermitteln weiß, so auch nicht die Einheit des Gedankens mit der Vielfältigkeit seines Inhaltes, weil der lebendige Gedanke in seiner Einheit mehr enthält als die Gesammtheit seines stofflichen Inhaltes. Der unvereinbare Gegensatz zwischen Genus und Individuum wiederholt sich in jenem zwischen Idee und Sensation; die Subsumtion der inneren Seelenvorgänge unter die Ideen von Zeit, Raum, Ursache, Substanz führt in der Logik des unabhängigen Denkens auf dieselben Unvereinbarkeiten wie die Subsumtion der äußeren Wirklichkeit unter die genannten Ideen u. s. w. Der Unterschied zwischen Physik und Psychologie reducirt sich nur darauf, daß den Dingen die Perceptionen derselben, den Objecten die Urtheile, den Qualitäten die Sensationen, den Generibus die Ideen, dem Raume und der Zeit die Ideen beider, und ebenso der Ursache und der Substanz die Ideen beider substituirt werden. Der Vollzug dieser Substitution trägt aber seinerseits nur dazu bei, die Logik des unabhängigen Denkens zu weiteren Schritten zu veranlassen, in deren Folge ihre Unhaltbarkeit nach einer neuen Seite offenbar wird. Indem sie nämlich Denken und Sein, Ideales und Reales strenge auseinanderhält, weiß sie den Gegensatz beider nicht zu überbrücken, und sieht sich unwillkürlich dahin gedrängt, die auf ihrem Standpunkte unerweisliche Realität der Außenwelt einfach zu leugnen. Die simultane Realität der inneren Denkwelt und der sinnlichen Außenwelt widerstrebt jeder der drei Grundformen der auf sich selbst stehenden Logik; sie läßt sich weder unter der Form der Identität, noch unter jener der Äquation aufweisen, und eben so wenig unter jener der Deduction, da sich aus dem Ich nicht das Nichtich deduciren läßt. Die Psychologie des selbstständigen Denkens läßt die Welt in der Seele existiren, während die Physik desselben Denkens das menschliche Ich in der äußeren Welt existiren läßt und zu einem Theile desselben macht. So hebt also jede der beiden Disciplinen die andere auf; subjectivistischer Idealismus und realistischer Empirismus treten einander als unversöhnliche Gegensätze gegenüber. Aber auch innerhalb des Gebietes der Psychologie klafft der unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem Denken und dem Ich in der Form des von der selbstständigen Logik nicht zu vermittelnden Gegensatzes zwischen Qualität und Substanz auf. Gleichwie die reale Wahrheit des Urtheiles: „Ich existire", unerweislich bleibt, so auch jene aller übrigen Urtheile, weil eben das Sein vom Denken nicht erreicht wird; und so schließt jeder menschliche Gedanke einen

Widerspruch in sich, sofern er ein unerweisliches Object desselben voraussetzt.

Die Logik des selbstständigen Denkens zieht sich aus dem durch die Kritik ihr entrissenen Gebiete der kosmischen Wirklichkeit auf den Gottesgedanken zurück, dessen Realität ihr als vollgiltige Entschädigung für den Verlust des kosmologischen Gebietes gilt. Der Gedanke des göttlichen Seins ist jedoch an sich nur eine Hypothese, deren Giltigkeit bewiesen werden muß. Als Beweismittel müssen die innere und äußere Welt, das Denken und die Natur dienen; diese beiden Beweismittel sind aber zufolge des bereits aufgewiesenen inneren Widerspruches im Weltbegriffe und Seelenbegriffe des sogenannten selbstständigen Denkens nicht verwerthbar. Überdieß ist die Gotteslehre ein bloßes Gebäude des menschlichen Denkens, dessen objective Wahrheit, wie schon bemerkt wurde, auf dem Standpunkte des selbstständigen Denkens nicht erweisbar ist. Und wäre sie erweisbar, so bliebe ihr Object, das Unendliche, immer noch unserem Denken unfaßbar, weil dieses alle seine Objecte nur unter bestimmten, mit der Natur des Denkens gegebenen Begrenzungen fassen kann. Die mit dem Gedanken eines absoluten überweltlichen Wesens zu verbindende Vorstellung hebt die Möglichkeit des endlichen Weltdaseins auf; die Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Unendlichkeit Gottes schließt die Negation des räumlich-zeitlichen endlichen Weltdaseins in sich; die Inalterabilität Gottes schließt den Hervorgang der Welt aus Gott aus, die Entstehung der Welt aus Nichts ist eine denkwidrige Vorstellung, der Glaube an eine göttliche Weltregierung verträgt sich nicht mit der Unvermeidlichkeit des Üblen und Schlimmen, ohne welche unser irdisches Zeitdasein und die Entwickelung desselben gar nicht denkbar ist.

Die inneren Widersprüche der auf die Logik des unabhängigen Denkens gebauten Welt- und Gotteslehre treten auch in der Moral zu Tage; diese Logik ist es, welche den Widerstreit zwischen Interesse und Pflicht, Egoismus und Ascetismus hervorbringt, den Dualismus zwischen Freiheit und Verhängnißzwang, persönlichem Selbstwillen und unverweigerlichem Pflichtdienst schafft. Der Stoicismus scheint den Einklang zwischen Natur und Pflicht herstellen zu wollen, wenn er das Vere vivere zur obersten sittlichen Regel macht. Es handelt sich da um rationale Werthbestimmung der Handlung mit Rücksicht auf die Güter, welchen der Vorzug gebührt. Der Widerstreit zwischen Interesse und Gerechtigkeit ist jedoch damit nicht beseitigt; denn die

Werthbestimmung der Handlung vom Standpunkte des Interesses ist eine ganz andere, als jene vom Standpunkte der dem Interesse gegenübergestellten Gerechtigkeit. Wollte man die abstracte Pflicht als das allen übrigen Gütern vorzuziehende Gut hinstellen, so käme man schließlich dahin, Leiden und schmerzliche Opfer als ein Glück anzusehen, und die von Natur aus begehrte Glückseligkeit in Peinen und Martern zu suchen. Überdieß wäre den Paradoxien eines herzlosen Tugendfanatismus ein weites Feld geöffnet, der Immoralität könnte der Stempel der strengsten Tugendhaftigkeit aufgedrückt werden.

So zeigt sich also durchgängig und auf allen Erkenntnißgebieten, daß das von seinem Objecte losgelöste Denken dasselbe geistig nicht zu bewältigen vermag, sondern mit demselben sich entzweit und in einer Reflexion über dasselbe in unlösliche Widersprüche sich verwickelt. Das Denken muß sonach in der Einheit mit seinem Objecte verharren, dem Identitätsprincipe muß das Princip der gegenseitigen Aufeinanderbeziehung, dem Principe der Deduction jenes der Alteration zur Seite treten. Es handelt sich aber sofort auch um eine einheitliche Ableitung aller dieser einander ergänzenden Principien, welche die höchsten Wahrheitskriterien unseres Erkennens constituiren sollen. Auf welchem Wege sollen sie deducirt werden, auf empirischem oder auf jenem des reinen Denkens? Da treten denn neuerdings die unvereinbaren Gegensätze und inneren Widersprüche aller bisherigen Philosophie hervor. Die Einen suchten die Kriterien des Wahren ausschließlich auf empirischem, die Anderen ausschließlich auf aprioriſchem Wege zu gewinnen; beiderseits aber gab man sich dem Irrthum hin, die Kriterien aus einer an sich seienden Realität, sei es aus jener der äußeren realen Wirklichkeit, oder aus der dem verinnerlichten Denken sich erschließenden idealen Wirklichkeit geschöpft zu haben, während wir doch thatsächlich nur in einer Welt der Erscheinungen leben, welche wir als äußerlich vorhandene und innerlich percipirte Offenbarungen des unserem geistigen Blicke verhüllten Wesens der allgemeinen Natur anzusehen haben. Die Logik ist an sich vollkommen in ihrem Rechte, sobald sie sich darauf beschränkt, als Regulativprincip der in unserer denkenden Innerlichkeit sich reflectirenden Erscheinungen des allgemeinen Seins und Lebens zu dienen; ihre Berechtigung und Nothwendigkeit ergibt sich aus den Consequenzen der von den Empiristen aufgestellten Wahrheitskriterien, sei es, daß die Sensation, oder die Inspiration, oder die Auctorität als oberstes Kriterium aufgestellt werden. Durch Berufung auf Inspiration und

Auctorität läßt sich alles Mögliche als wahr erklären; die Sensation als oberstes Wahrheitskriterium hebt zufolge der Wandelbarkeit und Illusionsfähigkeit der sinnlichen Empfindung alle Sicherheit, Bestimmtheit und feste Abgrenzung der Erkenntniß auf. Die scheinbar auf das Wirkliche als solches sich stützenden empiristischen Wahrheitskriterien führen aber bei näherer Prüfung auf die Grundregeln der Logik des von den Dingen losgerissenen Denkens zurück; namentlich ist es das die unbestimmte Möglichkeit entgegengesetzter Sachverhalte zulassende Identitätsprincip, auf welches die empiristischen Wahrheitskriterien letztlich zurückweisen. Cartesius stellte in seiner klaren und deutlichen Erkenntniß ein zwischen der Logik und dem Sachinhalte des Denkens schwankendes Wahrheitskriterium auf, welches nach keiner Seite hin genügt. Identificirt sich dasselbe mit der Logik, so ist jedes Phänomen eine Täuschung und eine Notion des Realen unmöglich; identificirt es sich mit dem Sachinhalte des Denkens, so ist alles Gedachte wahr und Irrthum und Täuschung schlechthin unerklärlich. Auf den ersteren Standpunkt stellte sich Cartesius in der Einleitung zu seinem Systeme, in welcher es Alles anzweifelt und keinen Ausweg aus dem Gebiete des Zweifels findet. Sobald er aber sein Wahrheitskriterium in letzterem Sinne versteht, verwandelt sich der Skeptiker plötzlich in den Dogmatiker; er fußt dann mit zuversichtlicher Gewißheit auf der Realität des menschlichen Selbst und des göttlichen Seins, und Gott ist ihm untrüglicher Garant für die Wahrheit und Gewißheit aller übrigen Erkenntniß. Daß wir uns dennoch oft genug über die Beschaffenheit der Dinge täuschen, muß auf Rechnung der Dunkelheit ihrer Wahrheit gesetzt werden; sie mögen nicht ganz so beschaffen sein, wie sie unseren Sinnen erscheinen. Da haben wir also eine Wahrheit, die nicht schlechthin wahr ist. Die absolute Wahrhaftigkeit Gottes verbürgt nur die Richtigkeit der primären Qualitäten, nicht aber der secundären Qualitäten der Weltdinge. Cartesius hilft sich da mit der Ausrede, daß die Irrthümer in Bezug auf die secundären Qualitäten von untergeordneter Bedeutung seien; ist aber damit auch schon die Untrüglichkeit der göttlichen Garantie der Richtigkeit unserer Erkenntnisse gerechtfertigt? Und wenn die göttliche Garantie keine absolute ist, wer bürgt dafür, daß sie für die Richtigkeit der Erkenntniß der primären Qualitäten einsteht? Jedenfalls hebt Cartesius die innere Wahrheit ihrer Erkenntniß auf, wenn er dieselbe vom göttlichen Willen abhängig macht; die mathematische Wahrheit, daß die drei Winkel eines

Dreieckes zwei rechten Winkeln gleich sind, ist nach Carteſius eine Anordnung des göttlichen Willens; mit gleichem Grunde läßt sich sagen, daß das Gute gut ist, weil Gott es so will, während es in Gottes Belieben stände zu wollen, daß es als nicht gut gelte. Wo bleibt da der unerschütterliche Wahrheitsgrund, auf welchen die Carteſianer so zuversichtlich pochen?

Die Grundnormen des logischen Denkens erweisen sich als wahr, wenn ihre Anwendung auf das Erscheinende beschränkt bleibt; die in ihrer Anwendung zu Tage tretenden Widersprüche haben ihren Grund in der Selbstüberhebung des menschlichen Denkens, welches über den Ursprung des Erscheinenden ergründen wollte, statt das Erscheinende als Offenbarung der Natur zu fassen. Es gibt keine übernatürlichen Offenbarungen, aber an die Offenbarungen der ewigen Natur müssen wir glauben; dieser Glaube hat uns als ewige unverbrüchliche Satzung zu gelten, deren Übertretung sich durch die schwersten und verhängnißvollsten Irrungen rächt. Wir haben aber eine dreifache Offenbarung der Natur zu unterscheiden, jene in den uns erscheinenden Objecten als solchen, ferner die Offenbarung der Natur im Leben, und endlich die moralische Inspiration.

Die Dinge sind Erscheinungen, in welchen die Natur sich offenbart. Jedes Ding als solches ist eine Realität; somit sind die Phänomene für uns Realitäten, wir haben in den Dingen Erscheinung und Realität unter die von der Logik aufgestellten Grundnormen des Denkens zu subsumiren. Auf eine hinter der Erscheinung stehende Realität zurückgehen und die Normen der Identität, Äquation und des Syllogismus auf die Beziehung der Erscheinung zu jenem unbekannten Wesen oder Grunde appliciren, heißt von der unbefangenen Auffassung des Erscheinenden abweichen und ein künstliches Problem schaffen, woraus alle vorhergehend erwähnten metaphysischen Absurditäten und unlösbaren Widersprüche resultiren, deren Beseitigung und Vermeidung Aufgabe des gesunden Philosophirens ist. Die Forderung, bei der reinen Thatsächlichkeit stehen zu bleiben, ist so alt wie die Philosophie selber; es ist indeß viel leichter, sie aufzustellen, als sie zu erfüllen. Bereits Aristoteles hat sie aufgestellt; Baco von Verulam verweist uns an die unbefangene Beobachtung; Reid klagt unaufhörlich über die Philosophen, welche die primitiven Facta der Vernunft und des Sensus communis erklären wollen. Haben jedoch diese Philosophen sich von Mißgriffen freizuhalten gewußt, sind sie nicht ihren eigenen Grundsätzen untreu geworden? Aristoteles nahm Materie, Bewegung,

Essenz, Zweck als primitiv Gegebenes, verwandelte aber diese primit
Data in einer Vierheit von Principien, mittelst welcher er alle D
erklären wollte; indem er seine vier primitiven Data zu Princi
machte, alterirte er Sinn und Bedeutung derselben und schuf
künstliche Welterklärung, in deren Rahmen alles in der Erfahr
Gegebene sich hineinzwängen lassen mußte. Baco's methodolog
Anweisungen stehen auf rein naturwissenschaftlichem Standpunkte
lassen die inneren seelischen Vorgänge und die auf die Beobach
derselben gestützte Erklärung des geistigen Denklebens, der Entstel
der Ideen, der generischen Begriffe u. s. w. vollständig bei S
Indem er um eine Art geistiger Erfindungskunst sich bemüht, wi
unter Beiseitelassung der Phänomene des Lebens, für deren Würdi
ihm der Sinn fehlt, die Entfaltung der Forscherthätigkeit des me
lichen Geistes in ein System von Regeln zwängen, die vom e
wissenschaftlichen Talente als lästige Fesseln empfunden werden mü
den Physikern mögen sich die von ihm empfohlenen Forschungsr
nützlich und fruchtbringend erweisen, in ihrer Anwendung auf
psychischen Phänomene und auf die Welt des Lebendigen könner
nur zu falschen und verschrobenen Erklärungen des Wirklichen füh
Reid, der beliebte Philosoph der Schulen und Akademien, der Patr
der Gemeinplätze, betrieb die Methode des Beobachtens bis
Äußersten und brachte ein System minutiöser technischer Regeln psy
logischer Beobachtungskunst zu Stande, verrammelte sich aber d
die Wege zu jedem freieren Ausblicke in die lebendige Wirklich
für ihn gab es nur Ein Grunddatum, die Perception, aus welch
das Denken, die Moral, die Ideen des Guten und Bösen able
Unzähligen Klippen vorsichtig ausweichend, an welchen die Sch
großer philosophischer Systeme zu Schaden gekommen waren, s
er in einem vagen Deismus den Abschluß seines Systems zu gewi
während doch Gott sicher kein Object der Perception ist. Reid
eine Philosophie des Sensus communis begründen, die einerseits
die Gesammtheit der Perceptionen, andererseits auf die unbestreitba
Data des gemeinmenschlichen Sinnes gestützt ist. Worin soll
Gesammtheit der Perceptionen etwa von den unbestreitbaren T
des gemeinschaftlichen Denkens sich unterscheiden? Und sind
zusammen im Stande, jenen Irrthümern vorzubeugen, welche
auf Grund der aus den Aussagen des Sensus communis gezo
Folgerungen entstehen? Reid beobachtet ein vorsichtiges Schweigen

den weltgeschichtlichen Proceß der Religionsbildung, über die dem Christenthum und Buddhismus eigenthümlichen Lehren, zu welchen zwei Drittel des menschlichen Geschlechtes sich bekennen, ohne den Widerstreit derselben mit den Aussagen des Sensus communis zu beachten.

Um die einem richtigen Ausgange und Beginne der philosophischen Forschung nachfolgenden Irrungen zu verhüten, muß man mit den Gefahren vertraut sein, welche die unbesonnene Anwendung der Kritik, d. i. des gegen die Unterordnung unter die Offenbarungen der Natur sich auflehnenden Denkens nach sich zieht. Die Offenbarung der Natur enthüllt uns die Existenzen, die Veränderungen und Wechselbeziehungen der Dinge; auf jede dieser drei Arten von Offenbarung sind die drei Grundnormen des logischen Vorgehens anwendbar; und durch Vollzug dieser Anwendung wird unsere Wissenschaft vom Weltdasein geschaffen. Sie kommt aber im getreuen Anschlusse des Denkens an das unbefangen beobachtete Gegebene zu Stande. Ferrari unterscheidet zwei Arten von Kritik, durch welche das Denken irregeleitet werden kann, die negative und die positive Kritik; jede derselben wird durch einen dem Denken sich aufdrängenden Widerspruch hervorgerufen. Der die negative Kritik provocirende Widerspruch ist jener zwischen dem unveränderlichen Begriffe des Dinges und seiner erfahrungsmäßig feststehenden Wandelbarkeit; er ist für unser Denken unlöslich, da er in der Natur selber begründet ist, daher wir ihn einfach auf sich beruhen lassen müssen. Der die positive Kritik herausfordernde Widerspruch hat seinen Grund lediglich in unserem Denken und setzt deßhalb das auf ihm beharrende Denken mit der Natur in Widerspruch, daher man ihn nicht auf sich beruhen lassen kann, sondern positiv überwinden muß. Er selber drängt mit innerer Macht zu seiner Lösung, und aus seiner Lösung geht die Wissenschaft hervor. Die Irrthümer der wissenschaftlichen Forschung entspringen daraus, daß man beide Arten von Widersprüchen nicht auseinanderhält; auf diese Weise ist die Scheinwissenschaft der sogenannten Metaphysik entstanden, die in ihrem ersten Entstehen nichts Anderes als eine aus Unkenntniß irrende Physik war. Die neuzeitliche Bildung nahm ihren Anfang mit den Bemühungen, die Physik wieder von der Metaphysik loszulösen, was durch Galilei und Newton mit Erfolg in's Werk gesetzt wurde; dies war und mußte freilich ein halber Erfolg bleiben, so lange man neben der Physik noch eine Metaphysik bestehen ließ, weil die Ingerenz der letzteren das bereits erkannte Wahre wieder in Irrthum zu verwandeln drohte. So lange

man zwischen den kritischen und den positiven Antinomien nicht zu unterscheiden versteht, ist die Naturerkenntniß stets von einer falschen Deutung ihrer Ergebnisse durch ein den Offenbarungen der Natur selbstherrlich sich entgegenstellendes Denken bedroht.

Der Widerstreit zwischen Physik und Metaphysik tritt im Begriffe des Genus hervor, welches dem Metaphysiker als etwas Eines, Untheilbares, Unvergängliches gilt, während die Physik lehrt, daß die Genera vergänglich, und viele Genera in den kosmischen Revolutionen untergegangen seien. Die Metaphysik hat in Nichtbeachtung des Unterschiedes zwischen kritischen und positiven Widersprüchen aus dem Begriffe des Genus ein Monstrum gebildet. Plato sah sich vor die Antinomie des Seienden und der Alteration gestellt; indem er diese Antinomie für eine subjective Illusion hielt, glaubte er sie mit Hilfe seines Begriffes vom Genus lösen zu können. Die Genera sind ihm unveränderlich wie das Sein, geschieden wie die ihnen entsprechenden Objecte; die Verschiedenheit der Genera macht ihm die von den Eleaten geleugnete Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge erklärlich, als die Wahrheit des Dinges ist das Genus der Vergänglichkeit der Erscheinung des Dinges entzogen. Das Genus in seiner eigentlichsten Bedeutung ist die Wahrheit des Seienden; zwei subsidiäre Genera: Das Große und das Kleine, erzeugen die Materie, andere Genera formiren die Naturwesen, welche die unter den Formen des mathematischen Denkens aufgefaßten wandelbaren und veränderlichen Gestaltungen der Materie darstellen. Da die sichtbare Natur schön ist, und der Existenzgrund derselben im Reiche der Genera gelegen ist, so muß auch das Schönsein der Dinge aus ihnen als den Urbildern der Dinge abgeleitet werden, als ob das gleichmäßig schöne und häßliche Singularitäten umfassende Genus irgendwie das Schönsein als charakteristische Qualität an sich haben könnte. Die Scala der Genera wird zu einer Scala der Schönheiten und Vollkommenheiten bis zu einem obersten Genus, das alle Schönheit und Vollkommenheit in sich faßt und das absolute Ideal constituirt. So schuf Plato in seinem unberechtigten Hinausgehen über das Erscheinende eine ganze Welt imaginärer Wirklichkeiten, mit welcher aufzuräumen Aristoteles als nöthig erkannte, ohne je doch den Grundirrthum Platos, die Identificirung der unlöslichen ewigen Contradictionen mit den positiven Widersprüchen, welche durch das an die Naturoffenbarung hingegebene Denken zu beseitigen sind, zu erkennen. So konnte er in seinem Gegensatze zu Plato nur in einen Irthum entgegengesetzter Art

verfallen, indem er das von Plato der Idee Attribuirte auf das Individuum übertrug, welches bei ihm über das erscheinende Individuum hinausreichend zu einem unendlichen Sein, zu einer untheilbaren Essenz, Entelechie, Energie, Seele, zum Princip einer metaphysischen Bewegung wird, die mehr Wahrheit als die sinnlich erscheinende Bewegung an sich hat. Das erscheinende Individuum ergibt sich ihm aus der Verbindung der Essenz mit der Materie, aus welcher es durch eine Reihe stufenartig aufeinanderfolgender Formationen hervorgezogen wird. Die Materie als solche ist das Allgemeinste, dessen fortschreitend nähere Determinationen zuletzt und zuhöchst das Individuum ergeben. Dem platonischen Höchsten, der obersten Idee substituirt Aristoteles ein Unterstes, die völlig unbestimmte Materie, der höchsten Realität Plato's ein bloß potentielles Sein, der von einem Höchsten abwärts steigenden Deduction Plato's ein Aufwärtssteigen von Unten, um das von Beiden zum Erklärungsobject gemachte Individuum der Erscheinungswelt zu erreichen. Der platonische Begriff des Genus überdauerte die aristotelische Kritik, und verwandelte sich im Neuplatonismus in jenen des Äon, des göttlichen Gedankens, des göttlichen Wortes. In der mittelalterlichen Scholastik gewann die Frage über das Verhältniß zwischen Genus und Individuum eine specielle theologische Bedeutung im Hinblick auf die Trinitätslehre; der Nominalist Roscellin erschien als Tritheist, bei Wilhelm von Champeaux kam die Personsdreiheit nicht zu ihrem Rechte. Abälard, der zwischen Beiden vermitteln wollte, faßte die drei göttlichen Personen als die constitutiven Theile der Totalität des göttlichen Seins. Albertus Magnus erklärte sich gegen die Confundirung des Universale mit der Totalität und mit der Materie, und sah in demselben die Form oder Essenz des Dinges, die als Gedanke in Gott existirt, und als actives Princip das Individuum aus der Materie hervorbildet. Thomas Aquinas erkennt die Unmöglichkeit einer Äquation der Form mit der völlig indeterminirten Materie und macht die Materia signata zum Subjecte der Gestaltungsthätigkeit des Universale. Duns Scotus hob hervor, daß auch die signirte Materie als Erklärungsgrund der mit der Gestaltungsthätigkeit des Universale verbundenen Individuirung nicht ausreiche. Occam erklärt die Frage nach einem Principe der Individuation für überflüssig, da eben nur Individuelles existirt, läßt sich aber den Mißgriff zu Schulden kommen, das Genus für einen bloßen Scheinbegriff auszugeben. Er leugnet die Wahrheit des Genusbegriffes und hebt damit die objective Wahrheit unseres Denkens, die Richtigkeit der den Offenbarungen der

Natur sich subordinirenden Logik auf. Er gab damit den Anstoß zur Entstehung einer neuen Art von Metaphysik, die an dem alten Irrthum festhält, die Contradictionen im Erscheinenden für positive Widersprüche zu halten und bis auf den heutigen Tag sich fortgeschleppt hat. Statt die Existenz der Genera als denkunmöglich zu bestreiten, hat man zu erkennen, daß sie existiren, wenn sie erscheinen, und daß sie zu existiren aufgehört haben, wenn die ihnen entsprechenden Individuen nicht mehr vorhanden sind.

Als Genera prima unserer gegenwärtigen Welt sind Raum und Zeit zu erachten; auch von ihnen gilt, daß sie zu sein aufhören, wenn an die Stelle der gegenwärtigen Welt dereinst eine andere treten sollte in welcher es keine Ausdehnung und keine Aufeinanderfolge gibt. Nur das höchste aller Genera, welche alle anderen in sich faßt, ist ein absolut bleibendes; es ist unmittelbar mit dem Denken selber gegeben und als Gedachtes ist es bereits ein Erscheinendes, und als möglich Erscheinendes ist es bereits. Die Metaphysik des Seins hat genau dieselbe Geschichte, wie jene des Genus im Allgemeinen. Die Eleaten waren es, welche zuerst die Contradiction zwischen dem Sein und dem Seienden als eine positive Contradiction auffaßten, welche sie durch Gleichsetzung des Seins und Nichtseins aufzuheben trachteten mittelst des Nichtseins war jeder Intervall zwischen den einzelnen Dingen, und damit der Unterschied der Dinge aufgehoben, die Natur verneint. Das Sein wurde hiemit von dem ersten Erscheinenden zu etwas Höherem, über allen Dingen Stehenden erhoben. Plato erhob es zum Princip der allgemeinen Ordnung, zu Gott; Aristoteles fühlt das Bedürfniß, demselben das bloß potentielle Sein, die Materie gegenübertreten zu lassen, und fand in dieser die über das Erscheinende hinausgerückte Ausgleichung zwischen Sein und Nichtsein. Die Neuplatoniker gestanden Aristoteles zu, daß die Genera, an welchen Plato als Formationsprincipien der besonderen Dinge festhielt, nichts vom obersten Genus Verschiedenes seien und so wenig als dieses einen typischen Charakter hätten; andererseits aber sind sie mit Plato einverstanden, daß Schönheit, Güte, Kraft, die den Dingen eignen, in einem vollkommensten Typus geeiniget seien, der sonach vom Sein als oberstem Genus verschieden sein müsse; so schieden sich in ihrem Denken Gott und die Existenz Gottes, die aber doch wieder Eins sein sollten, wodurch die Vorstellung einer göttlichen Dreieinheit entstand. Diese wurde sodann von den Kirchenvätern und Scholastikern mit der

christlichen Dreieinigkeitslehre in Verbindung gebracht. Mit Cartesius nahm die Sache eine neue Wendung; er reducirte den Begriff des Seins auf jenen des Erscheinenden, attribuirte ihm aber zugleich Göttlichkeit. Er folgert aus dem Umstande, daß man den Begriff des Vollkommenen bis in's Unendliche steigern könne, die Möglichkeit eines absolut vollkommenen Seins, welches aber eben nur als existentes seine Möglichkeit bewahrheite. In dieser Mischung von Wahrheit und Widersinn wird die dem Erscheinenden als solchem widerstrebende Vorstellung von einer Transcendenz des Seins festgehalten. Uebrigens schloß der cartesische Gottesbegriff die Möglichkeit eines außer Gott Seienden geradezu aus. Wie sollte ein nothwendig Eines, untheilbares, impassibles, nothwendiges, universales Sein aus sich selbst die Theilung, Action, Contingenz, Individualität und Distinction aller Seienden und aller Substanzen hervorstellen können? Spinoza merkte diesen Fehler und wollte das cartesische System durch Anbahnung einer Ausgleichung des Seins und des Erscheinenden verbessern. Er substituirte wol ganz richtig dem cartesischen überweltlichen Gotte die universale Weltsubstanz, in deren Begriff er nicht mehr hineinlegt, als sie wirklich enthält. Aber im metaphysischen Banne befangen, weiß er nicht an die Erscheinungen und Offenbarungen der Natursubstanz heranzukommen, und faßt die ersten Erscheinungen derselben: Raum und Zeit, lediglich als Attribute des ersten Principes, alles Erscheinende wird ihm zum bloßen Modus, statt einer Äquation der Natur mit ihren sie offenbarenden Erscheinungen gewinnt er nur eine Äquation derselben mit sich selbst, die Natura naturans und Natura naturata sind der Sache nach das eine und selbige Nothwendige, welches jedes Möglichsein und Contingentsein als reine Denkillusionen ausschließt. Er stellt einen Begriff der Weltsubstanz auf, in welchem die Welt sich selber aufhebt. Die gegen Descartes und Spinoza reagirende Philosophie des 18. Jahrhunderts wechselte den Standpunkt, behielt aber die falsche Ansicht bei, daß die ewigen Contradictionen im Universum ein Irrthum des menschlichen Denkens seien. Statt vom Genus ging sie vom Individuum oder vielmehr von der Sensation aus, um zum Genus und zur Idee zu gelangen. Locke sah im Genus eine Abstraction unseres Intellectes. Hier stellt sich die Frage ein, ob das Product der Abstraction objective Realität habe oder nicht; in dem einen und in dem anderen Falle ist die Abstraction überflüssig, weil das wirklich existirende Genus nicht erst

durch die Abstraction wirklich wird, das nicht existirende auch nicht mittelst Abstraction wirklich werden kann. Ad. Smith behauptete, daß die Genera nicht existiren, daß wir unsere Generalisationen lediglich durch das Wort vollziehen, welches das einzige Generale sei. Nach Hume dient das Wort zur Festigung der Association der Ideen, d. h. zur Festigung der Denkgewohnheit; das Genus sei eine aus dieser Gewohnheit resultirende Illusion. Dieß ist jedoch unrichtig; die Menge ist nicht gleichbedeutend mit dem Genus, die Zusammenfassung der Individuen ist nicht die Generalisation, die Zusammenfassung zweier entgegengesetzter Dinge ergibt kein Genus. Zeit, Raum, Sein, Substanz, Ursache stehen über jeder Denkgewohnheit und necessitiren die Gewohnheit des Denkens. Die Reaction der Philosophie des 18. Jahrhunderts gegen jene des siebzehnten ist nur der Umschlag in ein anderes Extrem. Spinoza erklärte, daß wir Individuenwesen Modi der Einen ewigen Substanz seien, Hume macht die Substanz zu einem Modus des Ich; Spinoza zieht die Natur aus der Leere der Substanz hervor, Hume aus der Leere der Denkgewohnheit. Kant brachte das Genus wieder zu Ehren, und faßte es mit gutem Grunde als Erscheinendes; die französischen Eklektiker glaubten das Ergebniß der Kant'schen Kritik wieder umstoßen zu sollen, und erklärten Raum, Zeit, Substanz, Ursache für ewige Notionen, welche den Dingen die Intelligibilität, so wie uns die Möglichkeit der Apperception ihre Intelligibilität verleihen; unter diesem Geschlechte neuer Scholastiker ragt der hypokritische Cousin hervor, der in der Substanz Gott aufweist, und aus der Philosophie das Gespenst der Religion hervorleuchten läßt.[1] Während Spinoza die Religion mittelst der Metaphysik bekämpfte, flickt der französische Eklekticismus Lappen der Spinozistischen Metaphysik zusammen, um den kirchlichen Gedanken neu aufzuputzen. Vor dieser Art von Philosophie glaubt Ferrari warnen zu sollen. Es handelt sich darum, dem vergötterten Causalitätsbegriffe seine richtige Bedeutung zu vindiciren. Ursache bedeutet einzig Kampf, Ringen, Alteration, Gravitation, Affinität, Generation; sie bedeutet Leben, Sterben, Entstehen, Vergehen, Erscheinen, Verschwinden. An sich eine leere Vorstellung, läßt sie uns in Unkenntniß über die Ursachen des realen Geschehens,

[1] Schon nach Vorübergang des Revolutionsjahres 1848 war Ferrari gegen Cousin, welchem er die Hauptschuld an der veränderten Richtung der in den Staatsschulen gelehrten Philosophie beimaß, aufgetreten in der Schrift: Les philosophes salariés. Paris, 1849.

und ist nicht etwas Reales, Positives, Determinirtes. Sie ist nicht der göttliche Vater, der unsere Vorväter leitete; sie ist auch nicht die Vernunft, von welcher unsere Nachkommen geleitet werden sollen. Der französische Eklekticismus, der sie zu Beidem machen will, ist das Trugbild der falschen Vermittelung.

Wie die Ursache nichts Anderes als das Genus causarum, das Genus der in ihrer Wirksamkeit begriffenen Substanzen ist, so die Materie nichts Anderes als das Genus der besonderen Materien, der mineralischen, vegetabilischen, festen, flüssigen, luftförmigen, fluiden, imponderablen Materien. Die Metaphysik der Materie nahm ihren Anfang mit dem Bemühen, den Wandel alles Materiellen mit dem vorausgesetzten stetigen Sein desselben auszugleichen. Man forschte zuerst nach dem stetigen materiellen Grunde der materiellen Erscheinungen. Indem man ein Element nach dem anderen als Grundwesen des Materiellen annahm, fand man, daß keines derselben sich hiezu eigne; man forschte daher nach einem hinter allen Elementen stehenden unwandelbaren Grundstoffe, und kam damit auf den Gedanken eines ursprünglichen Chaos, und weiter auf die Atomenlehre. Plato und Aristoteles erkannten, daß die als Quantitas fixa gedachte Materie ihrer Vorgänger die Erklärung des Erscheinenden, des Unterschiedes, Wechsels, der Veränderung, des Lebens, des Denkens unmöglich mache. Sie entkleideten daher die Materie aller Determinationen, erfanden eine Materie, die nicht mehr Materie, sondern ein Mittleres zwischen dem Raum und dem Nichtsein, eine bloße Möglichkeit des Materiellen ist. Die Ursache der im Materiellen vor sich gehenden Veränderungen wurde in anderen Principien gesucht, die Existenz der Materie hatte bloß die Erklärungsursache für Tod und Zerstörung abzugeben. In Folge dieser Anschauungsweise, welche sich durch zwei Jahrtausende behauptete, wurde die Physik völlig von der Metaphysik überwuchert, und erst Telesius kam dazu, das Gewebe von Widersprüchen, welche die aristotelische Naturlehre in sich barg, aufzudecken. Telesius war der Vorläufer des Baco von Verulam, welcher der Erste der Naturlehre eine denkrichtige Unterlage gab, indem er unter Verwerfung jeder unwahren Abstraction Materie, Form und Bewegung als eine unlösliche Dreiheit erklärte. Damit war die Physik in den Bereich des Erscheinenden verwiesen; nur erkannte er nicht die diesem Bereiche angehörigen Antinomien. Carteſius, welchem dieselben sich aufdrängten, griff auf den Atomismus zurück, ohne jedoch aus seinen spiritualistischen Grundanschauungen das ausgedehnte bewegliche Atom

ſeiner Phyſik deduciren zu können. Seine Phyſik machte nur ſo vi
klar, daß es keinen logiſchen Uebergang vom Gedanken zur Au
dehnung, vom Geiſte zum Körper gebe, und weiter auch keinen Uebe
gang von den unveränderlichen, diſtincten Atomen zur Bildung d
variablen körperlichen Continua gebe. Die Unmöglichkeit des erſter
Ueberganges wurde von Malebranche beſtimmt ausgeſprochen; da
ſeine Lehre von unſerem Schauen der körperlichen Dinge in Go
Berkeley erkannte die Unmöglichkeit deſſen, und erklärte die Mate
als gar nicht exiſtent. Den zweiten, bei Carteſius unerklärlichen Uebe
gang machte Leibniz zum Gegenſtande ſeiner Kritik; das Element de
Körpers, lehrt Leibniz, könne nicht ſelbſt wieder ein Körper ſein; e
iſt ſomit etwas Unkörperliches, Unausgedehntes, kein Atom, ſonder
eine Monade, eine Seele. Leibniz unterſcheidet zwiſchen dominirende
und beherrſchten Monaden; die dominirende Monade macht den Körpe
die beherrſchten Monaden geben die Elemente desſelben ab. Da
Verhältniß der dominirenden Monade zu den beherrſchten Monade
iſt unter die Frage zu ſubſumiren, wie das Eine mit dem Viele
das Innere mit dem Äußeren, das Unendliche mit dem Endlichen i
Verbindung treten könne, wie das Ich mit den äußeren Dingen i
Verbindung treten könne, ohne dieſelben zu berühren oder von ihne
berührt zu werden. Die Löſung lautet, daß das Ich in ſich ſelber i
und in dieſem Inſichſein das Univerſum ſchaut, und letzteres zufol
einer präſtabilirten Harmonie der Anſchauung des Ich entſprich
jede Monade iſt ein Ich und kann dominirende Monade werden un
tritt dann in Folge der präſtabilirten Harmonie in das bezeichne
Verhältniß zu den von ihr zu beherrſchenden Monaden und z
Außenwelt. Jede Monade iſt ein potentiell Unendliches, die beherrſchte
Monaden ergeben das beſtimmte Endliche, beide zuſammen das Gan
und ſeine Theile, das Continuum und das Discretum, das Eine un
Viele; die Materie iſt als Gedanke in jeder Monade vorhanden un
hat keine Exiſtenz außer dem Denken. So geſtaltet ſich die Metaphy
der Materie zu einer Wiſſenſchaft von dem, was nicht exiſtirt un
deshalb auch nicht erſcheint, zu einer Vielheit von Entitäten im Wide
ſpruch mit der Wirklichkeit, in der ſie nicht erſcheinen, und im Wide
ſpruche mit ſich ſelber. Voltaire verlachte dieſe Metaphyſik der Mater
und ſelbſt Kant fand ſich in Uebereinſtimmung mit Voltaire's Kri
derſelben. Man verlangte, daß die Philoſophie in dieſem Punkte de
geſunden Sinne zu folgen habe; dieſer Forderung wird aber dan

entsprochen, daß sich das Denken den Dingen unterordnet. Eine solche Unterordnung ist indeß nicht gleichbedeutend mit Materialismus, der eigentlich selber wieder eine neue Art von Metaphysik ist, weil er Sätze aufstellt, welche über die treue Wiedergabe dessen, was in der Wirklichkeit erscheint, hinausschreitend, ungerechtfertigte Erklärungen des Erscheinenden zu geben versuchen.

Die Philosophie hat sich auf Wiedergabe dessen zu beschränken, was an der materiellen Wirklichkeit uns erscheint. Das erste uns Erscheinende ist der Widerstand, die Beweglichkeit, die Ausdehnung und Figur des Materiellen; wenn wir den Complex dieser Erscheinungen in der Bezeichnung: inalterables Quantum zusammenfassen, so haben wir die unüberschreitbare Summe dessen angegeben, was wir über die Materialität als solche zu sagen wissen. In diesem inalterablen Quantum hat eine Äquation statt zwischen dem Genus und der Summe der ununterscheidbaren und ungeschiedenen Individuen, deren jedes die Eigenschaften des Ganzen an sich hat. Wir nennen diese Individuen Atome. Das zweite am Materiellen Erscheinende ist die Diversität der Materiae primae, welche wir durch die Chemie kennen lernen. Die Theile der verschiedenen Materiae primae heißen in Bezug auf ihre Diversität nicht mehr Atome, sondern Moleküle; es gibt so viele Classen von Molekülen, als es besondere Materien gibt. Während allen Atomen als solchen die Receptionsfähigkeit für bewegende Anstöße gemeinsam ist, gibt es keine Proprietät, welche allen Molekülen gemeinsam wäre; nicht einmal Schwere und Attractionskraft kann allen ohne Unterschied zugestanden werden; der Attractionskraft wirkt die Centrifugalkraft entgegen. Wie viele Classen von Molecülen und wie viele Eigenschaften einer bestimmten Art von Materie es gebe, läßt sich nicht sagen, da immer neue unbekannte entdeckt werden können. Das dritte im Gebiete des Materiellen Erscheinende sind die Keime mit ihren Kräften. Es läßt sich nicht feststellen, ob jedes Molekül ein Keim oder Same sei; die Entstehung der Keime ist uns verhüllt. Bestimmtere Antwort ist auf die Frage möglich, ob die Keime formirt oder präformirt seien; die Präformation ist eine Annahme der Logik, während der Augenschein der Erfahrung für die Formation spricht. Natürlich hat der Augenschein der Erfahrung den Vorzug vor den der Metaphysik angehörigen Annahmen der Logik. Unentschieden bleibt, ob die starren Massen der leblosen Körper aller Vitalität beraubt seien, oder Moleküle in sich schließen, welche unter bestimmten Bedingungen als Keimtriebe sich bethätigen können; ferner

ob die Keime absolut determinirt oder einer in's Unbegrenzte gehender Umbildung und Variation fähig seien. Sicher ist, daß der auflösliche Keim vergänglich ist; die entgegengesetzte Annahme gehört den falscher Abstractionen der Logik an. Sollen wir an die Existenz immaterieller Wesen glauben? Für uns sind keine anderen immaterielle Seiende Gegenstand der Erfahrung als solche, welche mit der Materie un zertrennlich verbunden sind: die Genera und die Einheiten de organisirten Individuen; die Genera können aussterben, die Einhei des organisirten Individuums verschwindet mit der Auflösung desselben Die menschliche Seele ist gleichfalls die immaterielle Einheit eine organisirten Individuums; sie verschwindet somit mit der Auflösun des organischen Leibes, wenigstens für uns. Damit soll die Unver gänglichkeit der menschlichen Seele nicht schlechthin geleugnet sein; e ist möglich, daß die menschliche Existenz durch ein unbekanntes Princi vermittelt wird, welches sich nach Auflösung des menschlichen Leibe in ein uns unerforschliches Dunkel zurückzieht. Nur sage man nicht, daß die Seelenfortdauer sich metaphysisch erhärten lasse; eine Meta- physik gibt es eben nicht. Ferrari will hiemit seine Stellung abseits von den Materialisten und Spiritualisten nehmen;[1] er hält die Leugnung und die entschiedene Behauptung der Seelenfortdauer für eine Vorgreiflichkeit des unwissenschaftlichen Denkens.

Unser Wissen über die Seele beschränkt sich auf das psychische Erscheinungsleben; daher gibt es keine metaphysische, sondern bloß eine descriptive Psychologie. Das erste in derselben zur Sprache kommende Grundfactum ist die Verdoppelung der Offenbarung der Seienden durch den Wiederschein der äußeren und inneren Phänomene in unserem Denken. Das Denken beginnt mit dem Sehen der Objecte, welches mit Bezug auf die äußeren Objecte Perception, mit Bezug auf die inneren Objecte Apperception heißt. Der Perception folgen die Acte des Reflectirens, Abstrahirens, Generalisirens u. s. w., auf welche ein fälschlicher Sprachgebrauch die Benennung Denken beschränkt, zufolge des Vorurtheiles, daß diese Acte im Gegensatze zum Percipiren spontane Acte wären, während in Wahrheit unser gesammtes Denkleben von den Objecten beherrscht ist. Die Elemente unseres Denkens sind Sensationen und Ideen, entsprechend dem Unterschiede der Objecte

[1] Il mio spiritualismo comincia colla mineralogia, e finisce colla storia naturale dell' uomo. Fil. d. rivoluz. I, p. 266.

desselben, welche sich in Individuen und Genera scheiden. Alle Ideen sind erworben, die Annahme angeborner Ideen gehört der von der Metaphysik beherrschten Psychologie an. Plato folgerte das Angeborensein der Ideen aus der Allgemeinheit, Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit derselben, welche ihre Ableitung aus den individuellen, alterablen und vergänglichen Dingen ausschließe. Die von Plato angewendete Argumentationsweise würde, wenn sie giltig wäre, dahin führen, alles Werden und Entstehen, nicht bloß jenes der Ideen, in Abrede stellen zu müssen. Die Erfahrung lehrt, daß auch die Ideen in uns entstehen; nach Plato bedeutet dieß das Hervortreten der Ideen aus ihrer ursprünglichen Latenz. Das Hervortreten hat aber doch nur in Folge der Sensation statt; also hat diese einen durch Plato's Grundannahme ausgeschlossenen Antheil an der Ideenbildung in uns. Plato muß ferner zugeben, daß die Sensationen und Leidenschaften einen störenden und verwirrenden Einfluß auf die Ideen äußern, wodurch er erklären will, wie es komme, daß trotz der Universalität und Inalterabilität der Ideen eine Diversität der geistigen Anschauungen unter den Menschen statthabe. Er läßt jedoch unaufgehellt, wie die über die accidentellen Sensationen so hoch erhabenen Ideen den alterirenden Einflüssen derselben unterliegen können. Aristoteles erkannte die Unhaltbarkeit der platonischen Lehre vom Angeborensein der Ideen, und bewies, daß alles Wissen ein auf Grund der sinnlichen Erfahrung erworbenes sei. Hiebei handelte es sich für ihn ersichtlich zu machen, wie das Genus, das er der Materie eines jeden Objectes gleich setzte, durch das Mittel der Sensation eine Idee im Intellecte hervorrufen könne. In seinen Büchern de Anima läßt er durch den Sinn nur das Individuum d. i. die Essenz des Dinges percipirt werden. Damit war die Möglichkeit der Erlangung einer generellen Idee durch die Sensation abgeschnitten. Er änderte deshalb seine Ansicht, und gab am Schlusse der Analytica Posteriora[1] eine andere Erklärung: die Individuen folgen in der Sensation wie die Soldaten eines Heeres aufeinander und lassen im Intellectus agens eine Spur zurück; die Ideen gehen aus den Individuen und überdieß aus dem in der Seele ruhenden Universale hervor. Dieß war eine indirecte Wiederkehr zur platonischen Ansicht, und gestattete den späteren Platonikern die Eröffnung eines neuen Entwickelungsstadiums der platonischen Lehre; das in den Büchern de Anima ausgesprochene

[1] Vgl. Aristot. Anal. Post. II, p. 100. a, lin. 12 ff.

Axiom: Nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, b
durch eine Reihe von Jahrhunderten bis zum Ausgang des Mittelalt
ein unfruchtbarer Denkansatz. Es gelangte indeß auch da nicht so
zur vollen Entwickelung. Cartesius, der mit aller Überlieferung br
und die Philosophie einzig aus seinem selbsteigenen Geiste und Den
begründen wollte, adoptirte implicite die angebornen Ideen, sofe
ihre logische Nothwendigkeit im mathematischen Denken sich enthüll
er glaubte sie im klaren und deutlichen Erkennen zu percipiren. Al
aus der Idee als solcher läßt sich nichts außer ihr Seiendes ableiten;
bleibt nur die Wahl zwischen der Idee des Seins oder dem Se
selber, welches mit dem Genus identisch ist. Daher das Schwank
des Cartesianismus zwischen Beiden, in Folge dessen bald die Realit
der Welt, bald die Wahrheit der Idee bis zur völligen Negation a
geschwächt wird; im Zusammenhange damit steht die Negation d
Sensation durch die Idee und des Individuums durch das Genus, w
Locke dazu vermochte, im Gegensatze zu Cartesius die Sensation zum erst
Principe zu machen. Damit wurde der subjectivistische Sensismus d
18. Jahrhunderts angebahnt, der dahin führte, alle Ideen, auch je
des Seins mit eingeschlossen, zu negiren und bloß den sinnlichen Sche
des Existenten übrig zu lassen. Um die Realität der Sensation
retten, fand Kant für nothwendig, angeborne Ideen der menschlich
Urtheilskraft zuzulassen, jene Ideen nämlich, ohne deren Angeborensi
ein Erkennen gar nicht möglich wäre. Aber die sogenannten reinen Id
oder Vernunftformen Kant's weisen Charaktere auf, welche die Sensati
ausschließen; sie sind allgemein und nothwendig, während die Sensati
beschränkt und contingent ist; worin soll nun die Nöthigung gelegen s
sie dennoch auf die Sensation zu beziehen? Nur der durch Carte
und Locke causirte Stand der Psychologie konnte zur Aufstellung ei
derartigen, an sich unmöglichen Problems führen. Denn in Wahr
hat die Universalität und Nothwendigkeit bestimmter Ideen ihren Gr
nicht in der Einrichtung unseres Denkens, sondern in den außer
existirenden Generibus; Zeit und Raum, welche nach Kant angeborne
gemeine und nothwendige Anschauungsformen sein sollen, haben k
andere Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als z. B. die auf dem
fahrungswege erworbene Idee des Menschen. Wäre Allgemeinheit
Nothwendigkeit ein Beweis für das Angeborensein bestimmter Id
so müßten dem Menschen alle Sätze der Mathematik angeboren s
Kant leugnet, daß die Natur sich uns durch Genera und Individ

offenbare; wir hängen nach ihm nur durch die Sensationen mit der Außenwelt zusammen, welche durch das Mittel der Sensationen uns nur lauter Individuelles ohne Einheit, ohne generische Allgemeinheit und Ähnlichkeit, lauter Diverses ohne logische Verknüpfung darbiete. Die flüchtige, unstete, lauter Diverses bietende Sensation Kant's ist eine unfaßbare Abstraction und metaphysische Fiction, welche der in Wirklichkeit vorhandenen Sensation nicht entspricht, und nichts von dem an sich hat, wodurch sie den generischen Ähnlichkeiten (Farbe, Ton, Qualität) entsprechen könnte. Demzufolge sind auch die logischen Genera, in welche Kant sie faßt, nur leere Schemen, welche er durch ein zwischen der Vernunft und sinnlichen Einbildungskraft stehendes Vermögen, durch eine Art intellectueller Imagination geschaffen werden läßt. Diese Schemen diversificiren sich nach den verschiedenen Modis der Quantität, sind aber eben so fictiv, wie die Sensationen, welche in sie gefaßt werden. Wie sollte mittelst ihrer aus lauter flüchtigen, unsteten, des inneren Zusammenhanges entbehrenden Diversitäten eine Einheit geschaffen werden können? Das von Kant erfundene Vermögen der intellectuellen Imagination ist somit ein völlig überflüssiges und unnützes Vermögen; consequenter Weise müßte Kant alle Genera zu angebornen Ideen machen, oder aus dem Nichts hervorgezogen werden lassen, da er sie nicht als Offenbarungen der Natur anerkennt und auch das Medium ihrer Gewinnung vermittelst der sinnlichen Erfahrung aufhebt. Kant hat zwar die Absurditäten des Cartesius und Locke, die Sensationen aus den Ideen, oder diese aus den Sensationen zu deduciren, vermieden, erfaßte aber nicht das von Beiden übersehene Problem, die Correlation zwischen Idee und Genus, Sensation und Individuum zu ermitteln, sondern behielt in seiner Deduction der Genera aus angebornen Ideen und der Individuen aus der Sensibilität die mathematische Verfahrungsweise Beider bei. Das aus Ideen und Sensationen zusammengesetzte Denken konnte nicht Correlat eines Wirklichen sein, sondern hatte sich selbst zu genügen und creirte die Natur. Da er keine andere Contradicton kannte, als jene zwischen Idee und Sensation, so verlegte er die ewige Contradiction, die in der Natur gegeben ist, in die menschliche Vernunft, und auch da beschränkte er das Sichselbstwidersprechen des Menschen auf jene rohen Antinomien, mittelst welcher einige Ideen vermöge ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit dem Ursprunge derselben aus dem Erfahrungswissen zu widerstreiten scheinen. Es darf nicht Wunder nehmen, daß der Kant'sche Kriticismus durch unvorhergesehene

Dilemmen von seinen eigentlichen Absichten abgelenkt, bei Kant's Nachfolgern sich in eine Philosophie der Contradictionen umsetzt, und er so zum Vorläufer des verwegensten Dogmatismus wurde.

Ferrari schließt seine kritische Beleuchtung der Lehre von den angebornen Ideen mit der Bemerkung, daß unter allen Ideen nur eine, die mit der ersten Sensation gleichzeitige Idee des Seins in einem gewissen Sinne als angeborne bezeichnet werden könne; diese Bemerkung steht im Einklange mit seiner oben referirten Äußerung, daß das Erscheinen als absoluter Mittler und absolute Vorbedingung unseres Wissens um das Sein, Alterirtwerden und Wechselwirken das einzige Apriorische in unserem Erkennen sei.

V.

Nach Ferrari geht die normale geistige Denkentwickelung des Menschen in der Form eines mechanistischen Processes vor sich; sie besteht in einer exacten Nachbildung der Bewegung der Dinge. Die unserem Denken als Object gegenüberstehende Wirklichkeit wird allerdings nicht bloß durch mechanische Gesetze, sondern auch durch die Gesetze der moleculären und organischen Vorgänge regiert; unsere Kenntniß dieser beiden Arten von Vorgängen reducirt sich aber auf die mechanistische Seite derselben. So kann denn in der Logik einzig der Mechanismus des Seins sich reflectiren. Dieser Sachverhalt wird nicht dadurch alterirt, daß es außer der Offenbarung des Seins und der Seienden auch eine Offenbarung des Lebens und eine moralische Offenbarung gibt; denn auch diese beiden Arten von Offenbarung enthüllen uns nicht mehr und nichts Anderes, als eine auf exacte Verhältnisse zurückzuführende Rhythmik, welcher unsere Lebensbethätigungen und moralische Actionen sich einzuordnen haben, um mit der Natur in Übereinstimmung zu stehen.

Die Offenbarung des Lebens erschließt sich uns in der Beziehung der Dinge auf unsere Seinszustände, welche durch dieselben auf eine unserem Empfinden zusagende oder nicht zusagende Weise berührt werden, und uns zu einer dem entsprechenden Werthbestimmung der Dinge, sowie zu einem dieser Werthbestimmung entsprechenden Handeln veranlassen. Die menschliche Lebensentwickelung vollzieht sich in der Wechselbeziehung zwischen den Eindrücken der Dinge und den diesen Eindrücken entsprechenden Affectionen, Denkhandlungen und Entschließungen des Menschen. Der Grund des Lebens ist uns verhüllt; eine Aufzählung unserer Begehrungen, Instincte, Leidenschaften macht

uns wol mit den Elementen des Lebens bekannt, und auch mit ihrer Bedeutung für das Leben, indem sie sich zum Leben, wie die einzelnen Töne zu einer an unserem Ohre vorüberrauschenden Musik verhalten, und in den kreisenden Evolutionen des Lebens beständigen Wandlungen unterworfen sind. Die Tonscala enthält nur eine begrenzte Zahl von Tönen, der Farbenkasten des Malers nur eine begrenzte Zahl von Farben, und diese begrenzte Zahl von Farben und Tönen bietet die stets dieselbigen Elemente der unerschöpflich reichen Variationen der in Farben und Tönen geschaffenen Kunstgebilde. So verhält es sich mit den durch die kreisende Lebensentwickelung geschaffenen Variationen in den Combinationen der Lebenselemente. Wen überrascht nicht der Gedanke, daß dieselben Elemente des Lebens in den historischen Gestalten eines Dante, Napoleon, Nero und der heiligen Theresia miteinander combinirt seien, und die so durchgreifend verschiedenen Lebenserscheinungen, welche sich in diesen vier Persönlichkeiten darstellen, einzig aus der Varietät und dem Unterschiede der das Einzeldasein beeinflussenden und bedingenden Determinationen, welche die circulären Lebensevolutionen der Menschheit mit sich bringt, zu erklären seien! Die kreisläufigen Evolutionen sind ein allgemeines Gesetz der Natur, welches in allen Erscheinungen der Natur von den allgemeinsten kosmischen Rotationen angefangen bis zum individuellsten Einzeldasein herab, und von den untersten Lebensregungen der unorganischen Natur angefangen durch alle Lebensstufen der organischen und belebten Naturwesen bis zum Menschen hinan sich wiederholt.

Das Leben bedarf der Gegensätze, aus deren Streit alle Thätigkeit resultirt; es läßt sich aber jene kritischen Contradictionen nicht aufdrängen, mit welchen das theoretische Denken sich auseinander zu setzen hat, sondern zwingt die Logik, die in seiner Macht sich vollziehenden Entscheidungen und Acte des menschlichen Strebens nach Glückseligkeit, wie sie immer ausfallen mögen, als wahr anzuerkennen. Das in abstracten Gegensätzen und Dilemmen befangene Denken würde niemals zu einer entschiedenen und es selber vollkommen befriedigenden Entscheidung und Entschließung gelangen; die Wahl zwischen Gutem und Schlimmem, zwischen persönlicher Unabhängigkeit und äußerem Reichthum, zwischen den verschiedenen Gütern und der wechselseitige Austausch derselben wird durch die herrschende Macht des Lebens bestimmt und ist eine Offenbarung derselben. Die menschliche Intelligenz steht im Dienste der Inspirationen des Lebens; wir sind halb Inspirirte, halb

Automaten, ersteres in Kraft des Instinctes, letzteres zufolge der im Dienste desselben stehenden willenlosen Vernunft. Die Charaktere der Menschen, wie immer beschaffen, sind a priori durch die verborgene Harmonie der Instincte determinirt, die intelligente Lebensthätigkeit des Menschen ist lediglich mechanistische Auswickelung der durch jene verborgene Harmonie involvirten Determinationen. Nicht durch seine Vernunft, sondern durch den ihm eigenthümlichen Lebensrhythmus unterscheidet sich der Mensch vom Thiere; die im Vernunftvermögen inbegriffenen Thätigkeiten des Percipirens und Urtheilens finden sich auch beim Thiere, das Gedächtniß als Unterlage der Ratiocination ist Menschen und Thieren gemeinsam, selbst die auf die Genera bezüglichen Ideen fehlen dem Thiere nicht. Der Mensch ist sonach vom Thiere nur durch das allgemeine System seiner Instincte und die hiedurch bedingte specifisch menschliche Werthschätzung der Dinge unterschieden. Hätte der Tiger die Leidenschaften, Instincte und Strebungen des Menschen, so würde sein Unterschied vom Menschen sich lediglich auf seine Gestalt, seine Muskelkraft und Behendigkeit beschränken. Der wesentliche Unterschied des Thieres vom Menschen besteht darin, daß der thierische Lebensinstinct begrenzt, invariabel und unfehlbar ist, während jener des Menschen unentschieden bleibt, Veränderungen unterworfen ist, in langsamer Allmäligkeit sich actuirt, und ein unbegrenzt weites Feld der Werthbestimmungen der Dinge zuläßt.[1]

Dem unter den Inspirationen des Lebensinstinctes vor sich gehenden Handeln liegt die unerklärliche Voraussetzung zu Grunde, daß das Universum den Zielen des menschlichen Handelns conform eingerichtet sein müsse. Die Erfahrungen des Menschen machen auf eine seinen Erwartungen und Wünschen widerstrebende Fatalität der Natur aufmerksam. Die Metaphysik bemächtigt sich dieses Widerspruches, um ihn auf ihre Weise zu lösen. Die Lösung ist natürlich falsch, mag sie im Sinne der Rationalisten, der Materialisten oder der Mystiker versucht werden. Die Rationalisten stützen sich auf die Identität der Menschenvernunft mit der allgemeinen Weltvernunft und folgern daraus, daß die Welteinrichtung den menschlichen Erwartungen und Strebezielen entsprechen müsse. Nun aber denkt die

[1] Il ritmo presentasi quasi una quantità che domina più qualità diverse, vale a dire più sistemi di vizi e di virtù. Filos. d. rivoluz. II, p. 22.

enschenvernunft anders in Sokrates, anders in Thrasymachus, ders in Seneca und anders in Nero; und gesetzt, daß die Vernunft s Weisen die echte Menschenvernunft repräsentire, so stößt doch auch se in der gegebenen Welteinrichtung auf feindliche Hindernisse ihrer ele und Erwartungen. Der wahren Vernunft des Weisen steht ach eine falsche Natur gegenüber, welche besiegt werden muß. Wo die wahre Natur? In Gott, im Himmel, im Reiche der Fabeln d Träume, somit außer der Natur. Die außer der Natur existirende tur, die uns glückselig machen soll, ist die platonische abstracte Idee s Guten, die von allen wirklichen Gütern losgerissene Glückseligkeit no's, der von Christus gepredigte Leidenstod. Die empiristisch-sistische Schule bezieht wol Alles auf unser Wohlsein, auf Be-edigung unserer Selbstliebe, abstrahirt aber hiebei völlig von dem s Leben beherrschenden Rhythmus, der dem Handeln und Streben : Menschen Schwung verleihen und die Abhängigkeit des Lebens-ickes vom Besitze und Genusse rein äußerlicher Lebensgüter verhüten l. Die philiströse Behaglichkeit dieser Lebensanschauung verwandelt bei unangenehmen Enttäuschungen in unleidliche Misanthropie und eisgebung aller Hoffnungen auf eine bessere Zukunft, zu deren rbeiführung der Muth des Wagens und der von Innen kommende geisternde Antrieb fehlt. Letzterer fehlt wol den Mystikern nicht, ren Lebensquell der Glaube, deren Lebenselement das Wunderbare, en höchste Erhebung die ekstatische Verzückung ist. Da sie in der gebenen Wirklichkeit keinen geordneten Lebensrhythmus zu entdecken mögen, so verlegen sie denselben in eine hinter der uns präsenten scheinungswelt stehende Wirklichkeit, deren Ordnung sie zum höchsten setze des Universums machen. Selbstverständlich ist diese Ordnung e, die der gläubigen Intuition entspricht. Werden die Erwartungen selben enttäuscht, treten die gehofften Wunder nicht ein, wird der derspruch zwischen der natürlichen Ordnung der Dinge und zwischen übernatürlichen Welt des Glaubens fühlbar, so zieht der gmatismus des gläubigen Denkens einen gegen die Wahrheit der klichen Welt gekehrten Skepticismus nach sich; der Mystiker läßt tere nur so weit gelten, als er in ihr geheimnißvolle Andeutungen ner Glaubenswelt findet. Er stellt sich also gleich dem Rationalisten ßer die wirkliche Welt, und strebt gleich dem Materialisten nach ter Befriedigung, welche die nur in räthselhaften und flüchtigen ndicien erhaschte supranaturale Welt aber so wenig bietet, als sie

der Materialist in der ihm als einzige Realität geltenden sinnlich-irdischen äußeren Wirklichkeit findet.

Unser Geschick und unsere Bestimmung resultirt aus den Instincten des Lebens. Diese können sich in zwei ganz entgegengesetzten Richtungen als englische und teuflische Antriebe entfalten. Hier greift abermals der Lebensrhythmus bestimmend ein, sofern er die Societät beherrscht. Tugend und Laster entfalten sich in der Societät; der die Societät beherrschende Lebensrhythmus weist das menschliche Thun in bestimmte Grenzen, welche den brutalen Egoismus naturgemäß einschränken und die Antriebe und Aeußerungen entgegengesetzter Art begünstigen. Die menschliche Societät macht sich als Werk der Natur von sich selbst. Die Natur hat die Ehe und die Familie und die aus den Familien herauswachsende Vielheit der Menschen geschaffen; mit der Vielheit der Individuen ist eine Vielheit individueller Begabungen und Berufe gegeben, deren einander wechselseitig ergänzendes Schaffen und Wirken wie von selbst in der Macht eines natürlichen Instinctes zur Bildung socialer Organismen führt. Die Societät ist eine Offenbarung des der Gesammtheit der in ihm Geeinigten einwohnenden Instinctes, die vom Intellecte einfach als Thatsache acceptirt werden muß, daher alle metaphysischen Theorien über den Ursprung der Societät überflüssig sind und zugleich auch innere Widersprüche in sich enthalten. Man sagt z. B., die Vernunft sei die Gründerin der Societät; aber die Vernunftbildung ist ein Werk der Societät, setzt daher das Bestehen der Societät schon voraus. Man arbeitete durch diese Erklärungsweise des Entstehens der Societät nur den Theologen in die Hände, welche der menschlichen Vernunft die göttliche substituirten, und Societät, Sprache, Künste durch göttliche Unterweisung der Menschen geschaffen werden ließen. Die menschliche Vernunft kann einzig als regulatives Princip in die bereits bestehende Societät eingreifen, und hat sich auf Ermittelung der mechanischen Formel des socialen Lebens zu beschränken, die aber gleichfalls auf dem Wege innerer Offenbarung erkannt wird. Die Träger dieser Offenbarung sind jene bevorzugten Menschen, welche die Natur als specielle Organe ihrer Lebensoffenbarungen auserkoren hat. Jede noch so kleine und geringfügige menschliche Association findet ihren Orpheus, dessen Aufgabe es ist, den individuellen Begabungen der zu einem Ganzen sich einigenden Einzelnen ihre besonderen Functionen für die Zwecke des Ganzen zuzuweisen. Jede gesellschaftliche Erschütterung macht ein politisches

Genie auftauchen, von dessen Inspirationen die in Fluß gerathene Bewegung der Societät ihre Direction empfängt. Das Wirken des politischen Genies gleicht jenem des Poeten; seine äußeren Bethätigungen fallen in die Sphäre der Vernunftdiscussion, seine Persönlichkeit selber entzieht sich der mechanistischen Ordnung, die geniale Ursprünglichkeit fällt nicht unter das die Ordnung regelnde Gesetz, sondern schafft das Gesetz. Der Priester und Prophet sind die Politiker des Universums, welche das ordnende Gesetz in der unermeßlichen Republik der sichtbaren und unsichtbaren Seienden aufspüren. Prophet und Gesetzgeber können die von ihnen entdeckte Formel der Ordnung nicht ohne Kampf verwirklichen und müssen auch Vorkehrungen treffen, um künftigen Auflehnungen gegen die von ihnen geschaffene Ordnung vorzubeugen. Die durch Inspiration erkannte Ordnung muß daher durch Gewaltmittel verwirklicht und aufrecht erhalten werden; daher die seltsame Mischung von Poesie und Brutalität in der Schaffung von Ordnungen, deren Intention das freie Walten aller Instincte und die Glückseligkeit aller Einzelnen ist. Die Ordnung actuirt sich durch Kriege, stützt sich auf Heere, Gerichtshöfe und Kerker, und bietet alle Schutz- und Trutzmittel gegen die widerstrebenden Einzelwillen auf. So hat also die Societät einen doppelseitigen Charakter an sich, jenen der Spontaneität und den der Gewaltsamkeit. Äußerlich wirkt sie mit mechanischen Mitteln, innerlich ist sie von der unsichtbaren Macht des Lebens durchwaltet, welche das logische Denken in ihren Dienst nimmt, und mittelst desselben alle kritischen Dilemmen zerstört, alle subversiven Tendenzen der Instincte erdrückt. Die Nothwendigkeit des Aufbietens von Gewaltmitteln ist ein Beweis, daß die vollkommene Form der Societät noch nicht gefunden ist; denn in dieser fällt das Interesse jedes Einzelnen mit der Ordnung der Societät unmittelbar zusammen, so daß an eine Auflehnung der Einzelnen gegen die allgemeine Ordnung gar nicht zu denken wäre. So lange aber diese vollendete Ordnung, welche die gesammte Menschheit umfassen muß, nicht gefunden ist, wird es immerfort Umwälzungen und Kriege geben, welche jedoch sämmtlich im Dienste des Fortschrittes, der schrittweisen allmäligen Annäherung an das Ideal des vollendeten Gesellschaftszustandes bestehen.

Wie gestaltet sich auf Grund dessen die moralische Theorie Ferrari's? Wenn der Egoismus des Einzelnen etwas Natürliches und Naturnothwendiges ist, dessen ordnungswidrige Ausschreitungen aus dem

Mangel an persönlicher Befriedigung zu erklären sind, so scheint zum Mindesten die moralische Zurechnungsfähigkeit der Einzelnen trotz alles moralischen Abscheues vor ihren ordnungswidrigen Handlungen in Abrede gestellt werden zu müssen. Läßt sich da noch von Moral und Tugend als selbsterworbenem Werthe der menschlichen Individuen sprechen? Um diesen handelt es sich in der That bei Ferrari nicht; das sittliche Handeln ist ein durch Inspiration hervorgerufenes und geleitetes Handeln; und jeder Einzelne steht unter dem Einflusse solcher Inspirationen; eben so gewiß ist, daß jeder Einzelne diesen Inspirationen Folge gibt, und thut er es nicht, so erklärt sich dieß aus einem krankhaften Schwächezustande seines Wesens, welcher ihn allen lebensgesunden Menschen als Thor und Schwachkopf erscheinen läßt. Wie die Eindrücke des Seienden in uns die Offenbarungen des Lebens hervorrufen, so ruft die Lebenswirklichkeit in uns die moralische Offenbarung wach, deren unmittelbare Wirkung die Hingebung des Menschen an die durch die Lebenstriebe ihm gewiesene Bestimmung ist. Diese opfernde Hingebung ist insofern etwas ganz Natürliches, als in ihr das selbstische Interesse des Menschen seine Befriedigung findet. So verhält es sich mit der Gattenliebe, mit der Familienliebe und Familienpietät, mit der Freundschaft; der Grad der opfernden Hingebung wird durch die Werthschätzung des Gutes bestimmt, durch dessen Besitz sich das menschliche Selbst beglückt und befriedigt fühlt. So sehr ist opfernde Hingebung in der menschlichen Lebensthätigkeit begründet, daß sich das Phänomen des Ascetismus von jenem des Egoismus gar nicht abtrennen läßt. In der wechselseitigen Bekriegung zweier Völker opfern sich beiderseits Tausende für die Sache ihres Volkes. Das ungerechteste Patrizierthum findet Anhänger, welche sich für das Interesse desselben hinopfern. Die präpotente Herrschergewalt, welche ein Vorrecht der Person auf Kosten der beherrschten Gesammtheit aufrecht hält, läßt sich zu den äußersten Opfern herbei, um die als persönliche Beleidigung empfundene feindliche Aggression gegen den beherrschten Staat abzuwehren und zu rächen, und die Herrschaft den Nachfolgern aus der eigenen Familie zu sichern. Schmuggler, Piraten, Räuber setzen ihre Person und ihr Leben für die von ihnen betriebenen rechts- und ordnungswidrigen Interessen ein. Es ist dem Menschen gar nicht möglich, sich dem Opferdienste zu entziehen; er ist von Natur aus Krieger und fühlt sich durch gefahrvolle waghalsige Unternehmungen angezogen. Es gibt keinen absoluten Egoismus, wie es umgekehrt keine

absolute Selbstlosigkeit gibt, indem auch der Christ, der nach dem Schlage auf die eine Wange die andere Wange für dieselbe Injurie darbietet, eine überschwengliche Vergeltung seiner selbstverleugnenden Hingebung dereinst zu erlangen hofft. Das Wesen der Sittlichkeit besteht im Heroismus der Selbstaufopferung. Der Muth der aufopfernden Hingebung begründet die Poesie des Lebens; die Kunst ist das reflectirte Spiegelbild dieser Poesie. Der künstlerische Vorhalt einer Wirklichkeit, in der es keinen Kampf und keine Gefahr gibt, nimmt nur ein mattes und getheiltes Interesse für sich in Anspruch; die Feigheit erscheint als Erbärmlichkeit und verfällt dem Spotte, sie kann nur als Folie der kampfesrüstigen Tugend und des edlen Muthes eine Stelle im künstlerischen Bilde des Lebens finden.

Das durch das selbstige Interesse des Menschen inspirirte Handeln hat sein objectives Maß im Nützlichen, welchem entsprechend es zum gerechten Handeln wird. Der Gedanke des Nützlichen ist eben so, wie die aufopfernde Hingebung an die Ziele des selbstigen Interesses eine Inspiration, welche sich nach Maßgabe der zeitlich und örtlich verschiedenen Lebenszustände der menschlichen Gesellschaft modificirt, so daß von einer unwandelbaren, sich stets gleich bleibenden absoluten Regel der Sittlichkeit keine Rede sein kann. Angenommen nun, daß jede besondere Gemeinschaft ihre besondere Regel des Gerechten habe, bliebe noch immer zu erklären, wie sich das sittliche Urtheil über die einzelnen dieser Regel Widerstrebenden stelle. Diese Frage ist um so weniger zu umgehen, da Ferrari die Willensfreiheit als Thatsache des Bewußtseins anerkennt; er enthebt sich aber der Lösung derselben durch den Hinweis auf den jeder Erklärung sich entziehenden Gegensatz zwischen innerer und äußerer Welt, so wie weiter darauf, daß die im Bewußtsein sich bezeugende individuelle Willensfreiheit nur ein Phänomen ist, dessen innere Gründe sich unserer Erkenntniß entziehen. Durch das Festhalten an der inneren Freiheit und äußeren Unfreiheit (fatalità) des moralischen Actes entzieht sich die bei der Wahrnehmung des Erscheinenden stehen bleibende Philosophie den Ungereimtheiten, in welche die von den kritischen Gegensätzen abstrahirende oder dieselben überwinden wollende Logik sich verwickelt.[1] Durch das Festhalten an

[1] Qual' è quest' assurdo? Quello che vieta agli oggetti di mutare, di subire le leggi contrarie dell' atomismo e della chimica, della chimica e dello organismo, dell' organismo e del pensiero; se si ascolta la logica che

der Freiheit als innerlicher Thatsache ermöglicht sich Ferrari, von einem Verdienste und von einer Sanction des gerechten Handelns zu sprechen; er reservirt sich diese Möglichkeit zufolge der von ihm respectirten Nothwendigkeit, die Wahrheit des sittlichen Bewußtseins anzuerkennen, obwol er um keinen Preis von einer Metaphysik der Sitten etwas wissen will. Er bekämpft dieselbe im gegebenen Falle unter den Formen des abstracten Indeterminismus und des materialistischen Determinismus, welchen letzteren er als eine bedauerliche Consequenz des aus Locke's Lehre herausgewachsenen Utilitarismus rügt. Der Fehler der Doctrin der Utilitarier war, daß in der Durchführung derselben der eigentliche Grundgedanke der Lehre, die Rücksicht auf das natürliche und allgemeine Interesse, aus den Augen verloren wurde. So mußte dann die Hin-opferung seiner selbst an den Gegenstand des Interesses als maskirte Selbstsucht erscheinen; man machte damit die menschliche Natur schlechter als sie ist, und gerieth bei den Versuchen einer metaphysischen Erklärung der ihr angedichteten Schlechtigkeit in das entgegengesetzte Extrem, sie besser zu machen als sie ist. Man verkenne jedoch nicht den Werth und Erfolg der von der Philosophie des 18. Jahrhunderts cultivirten Nützlichkeitstheorie; sie brachte die natürliche Gleichheit Aller vor dem Gesetze zum Ausdrucke, räumte mit dem Cultus des Königthums auf, beseitigte das Vorurtheil der Bevorrechtung bestimmter Gesellschafts-classen, humanisirte das Strafrecht, und beseitigte alle Beziehung auf transmundane Schemen und Fictionen aus der theoretischen Construction der menschlichen Ordnung.

Die menschliche Lebensordnung oder das Recht gründet sich im Gewissen und hat ihr Maß im Nützlichen; sie ist sonach das gemeinsame Werk der Inspiration und des Calculs, der Poesie und der Wissenschaft. Der Dichter ist der auserwählte Zeuge und berufene Interpret der juridischen Inspiration; er allein vergegen-wärtiget uns die Poesie des Lebens, und schildert daher das Leben wahrer, als der Historiker es vermag, so wie er auch die moralische Offenbarung richtiger entwickelt, als der von äußeren Noth-wendigkeiten beherrschte Gesetzgeber es vermag. Die Poesie enthüllt

---

dichiara impossibile l' azione moralmente libera, fisicamente fatale, bisogna negare, in un colla libertà, tutte le cose della natura e tutti i pensieri dell' uomo. E così, la libertà appare, dunque esiste: non appare se non nel mondo morale, dunque rimane nella sfera della morale. Filos. d. rivoluz. II, p. 98.

das Gewissen der Völker, den Enthusiasmus der Menschheit für die Gerechtigkeit, die psychische Kraft der moralischen Principien und jenen leidenschaftlichen Opfermuth, welcher die Völker für die Sache des Rechtes sich in Kriege stürzen, und die Helden sich dem Tode weihen macht. Ramayana, Ilias und Dante's Commedia divina sind die drei bedeutendsten und großartigsten Denkmale der juridischen Inspiration. Grotius belegt die Ausführungen seines Jus belli et pacis fortwährend mit Citaten aus den Dichtern des Alterthums als Zeugen des gemeinmenschlichen Bewußtseins. Allerdings beging er hiebei den Fehler, den durch bestimmte zeitlich-örtliche Verhältnisse gegebenen Materialinhalt als moralische Inspiration anzusehen, und wählte nicht ohne die bewußte Ansicht zu täuschen gerade solche Stellen aus, welche zu seinem Concepte paßten; er glaubte dieses sein Vorgehen durch seine von ihm als pure Wahrheit angesehenen wissenschaftlichen Meinungen rechtfertigen zu können. Er übersah, daß in der Poesie bloß die intensive Kraft des moralischen Bewußtseins sich bekunde, während die Determinationen der Bethätigungen desselben durch die äußeren Verhältnisse gegeben sind; der Gesetzgeber kann nicht bei unbestimmten Inspirationen stehen bleiben, sondern muß als Politiker und Ökonomist calculiren; als Poet appellirt er an das Gerechtigkeitsgefühl, an die Ehrliebe und Ruhmbegierde der Untergebenen, als denkender und umsichtig erwägender Mann aber trägt er den determinirten Verhältnissen Rechnung, und paßt denselben den Mechanismus der zu organisirenden Gesellschaftsordnung an. Jede neue Umwälzung im continuirlichen Entwickelungsprocesse der menschlichen Ordnungen vollzieht sich unter Concurrenz einer doppelten moralischen Offenbarung, deren jede ihren besonderen Träger hat, den Mann des Interesses und den Mann der Pflicht. Der Mann des Interesses ist präcis, kategorisch, lebensfroh, ironisch, befehlend, positiv, zu Transactionen bereit; der Mann der Pflicht ist ernst und düster wie ein Martyrer, zürnender Eiferer wie ein Apostel, Verächter der Wissenschaft und Feind der Präcision und doch seiner Erfolge sicher, weil er mit ganzem Herzen in die Sache eingeht und mit aller Energie für sie thätig ist. Diese Dualität der Charaktere tritt in allen Epochen der Gesellschaftsentwickelung bedeutsam hervor; das Alterthum weist sie in Aristoteles und Plato, Epikur und Zeno vor; das Mittelalter in Abälard und St. Bernhard; das Zeitalter der Renaissance in Machiavelli und Campanella, das 18. Jahrhundert in Voltaire und Rousseau. Um jedoch durchgreifende Erfolge zu erzielen,

müssen die Eigenschaften Beider im Wirken eines Reformators sic
vereinigen. Diese Einigung tritt bei den großen Religionsstiftern hervor
auch die Geschichte der Philosophie weist in der Gestalt des Sokrate
einen Mann des Handelns vor, der, gläubig und intelligent, lebensfro
und zum Opfer seines Lebens bereit, den großen Religionsstifter
ähnlich ist, woraus zugleich zu ersehen ist, daß das Martyrium nic
einzig aus dem Glauben entspringt, sondern Glaube und Intelliger
zu seiner Voraussetzung hat.

Das Martyrium muß, um seine weltgeschichtliche Bedeutung
erfüllen, eine intelligente Handlung sein, und genau in die im Pla
der Weltordnung vorausbestimmte Zeit fallen; es muß ein neu
System inauguriren, und die Umrisse desselben so bestimmt u
kräftig zeichnen, daß es im Geiste Aller haftet; es muß den unerläßl
geforderten Abschluß eines vorausgegangenen Wirkens bilden, welch
den Feinden des inaugurirten großen Werkes jede Entschuldigung u
Selbstbeschönigung abschneidet. Die erhabene Größe des Martyrium
Christi ist Gegenstand gerechter Bewunderung und Verehrung;
muß aber richtig verstanden werden. Man wollte die in demselb
hervortretende Antinomie zwischen Charität und Wissenschaft mitte
der Metaphysik ausgleichen; dies führte zu einem interminabl
Kampfe zwischen Glaube und Vernunft. Der Glaube identificirte si
mit der christlichen Legende, die Vernunft mit der Wissenschaft. Ma
merkte nicht, daß Legende und Wissenschaft, Christus und Natur positi
Gegensätze seien, die sich nur dadurch beseitigen lassen, daß die Legen
mit der Geschichte vertauscht wird und der Irrthum der Wahrh
weicht. Statt dessen suchte man die Äquation zwischen Legende u
Geschichte, Christus und Natur, Glaube und Vernunft, und erklär
bald Natur und Vernunft durch den Glauben, bald Glaube u
Christenthum mittelst der Vernunft, woraus unzählige Absonderlichkeit
entsprangen. Die Scholastik machte die größten geistigen Anstrengunge
um eine Brücke vom Gebiete der Glaubenswahrheiten zum Gebie
der Vernunfterkenntnisse zu schlagen. Abälard schrieb sein Sic et No
Petrus Lombardus sein Sentenzenbuch d. i. das Buch der Problem
Das Problem der Scholastiker war jenes von Individuum und Gem
in Verbindung mit den Problemen von der Eucharistie, dem göttlich
Worte, der Trinität und gemeinhin mit den positiven Widersprüch
der christlichen Offenbarungslehre. Die Form der Scholastik ist je
des Disputes, in welchem die Beantwortung aller Einwürfe gegen d

christliche Anschauungsweise angestrebt wird; mit Recht konnte kirchlicherseits behauptet werden, daß die von den Theologen ersonnenen Einwendungen gegen das kirchliche Dogma fast Alles, was später von den Freidenkern gegen dasselbe vorgebracht wurde, vorweg genommen hätten. Das Renaissancezeitalter führte zur Scheidung von Theologie und Philosophie; Theolog und Philosoph waren fortan nicht mehr in Einer Person vereinigt, sondern der Theolog war Vertreter des Glaubens, der Philosoph Vertreter der Vernunft. Man kann dieß als einen relativen Fortschritt bezeichnen; der von der Theologie emancipirten Philosophie kam indeß das Verständniß dessen, was der Glaube seiner Idee nach ist, völlig abhanden, sie negirte ihn oder faßte ihn so äußerlich als möglich. Leibniz versteht unter ihm ein Wissen, welches die von den einstmaligen Zeugen der Wunder stammende Überlieferung zum Objecte hat; er glaubt an Wunder und Mysterien wie an die durch die Erzählungen der Reisenden bestätigte Existenz Chinas. Der Enthusiasmus, der das Wesen alles echten Glaubens ausmacht, wird von ihm als ein Defect in den an die supranaturale Offenbarung Glaubenden bezeichnet. Leibniz wird in diesem Punkte von Locke überboten, welcher dem Enthusiasmus die kühle Indifferenz und das Nichtwissen substituirt sehen will, weil letzteren die Wahrheit näher sei als der Irrthum. Er setzt das Wesen des Glaubens in das Zustimmen zur geoffenbarten Wahrheit als reiner Verstandessache. Ist denn aber das vom Verstande Erkannte Gegenstand eines Glaubens? Hat man für das, was man weiß, einen Glauben nöthig? Oder sollte mit der philosophischen Unmöglichkeit eines supranaturalen Glaubens und Glaubensobjectes der Glaube selber aus der Welt verschwinden müssen? Er ist in der Welt vorhanden und wird immer vorhanden sein, kann aber als wahrer und echter Glaube nur in der moralischen Action, im Ringen der Pflicht mit dem Interesse zum Vorschein kommen. Dieser Glaube wird durch Denjenigen bethätigt, welcher das durch den Dienst des natürlichen Interesses geforderte Opfer nicht scheut, sondern muthig und entschlossen bringt; er wird verleugnet von Demjenigen, welcher in feiger Muthlosigkeit das Opfer verschiebt oder die Verpflichtung zu demselben sich sophistisch auszureden versucht oder dasselbe zu bringen Anderen überläßt auf die Gefahr hin, daß es gar nicht geleistet werde. Dieser Glaube unterscheidet sich von jenem der Religion wie das Handeln vom Beschauen. Er ist ein Factum sui generis, das in allen charaktervollen bedeutenden Menschen zu

Tage tritt, und sonach eine wahrhafte, durch keine Sophistik we zuleugnende Realität im Menschendasein hat.

Das moralische Gebiet scheidet sich in jenes der Privatmoral u der öffentlichen Moral. Ersteres faßt die Pflichten des persönlich Interesses: Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung, in sich, letzter hat die im Namen des reinmenschlichen Interesses geltenden Ve pflichtungen zum Gegenstande. Aus der Nöthigung, die Erfüllung d moralischen Pflichten gegen ungebührliche Hemmungen des Pflich berufes zu vertheidigen, erwächst das Recht, welches jedoch als Abwe bloß einen negativen Charakter hat; der positive Substantialgehalt d Rechtes ist nur die Moral selber, zu deren Schutze das Recht not wendig ist. Auch dadurch unterscheidet sich das Recht von der Moro daß es das Innere des Menschen nicht berührt, und wofern es nic eine Mehrzahl der Menschen gäbe, gar nicht vorhanden sein könnt während die Moral vom inneren Sein und Leben des Mensch unabtrennlich ist, alle Lebensinteressen desselben beherrscht, alle sei Handlungen bestimmt. Da das Recht zum Schutze der persönlich Freiheit vorhanden ist, und diese auch zu unmoralischen Handlung mißbraucht werden kann, so kann es allerdings auch unmoralis Rechte geben; damit will aber nicht gesagt sein, daß das Recht a solches der Moral widersprechen könne, sondern nur, daß das an s dem Guten dienstbare Recht eine unmoralische Ausbeutung seiner sel nicht ausschließe. Nur die auf sich selbst gestellte Logik des abstract Denkens kann darauf verfallen, einen Widerspruch zwischen Moral u Recht ausfindig zu machen.

Die Freiheit, welche das Princip des Rechtes ist, hat zu ihre Correlate die Gleichheit, die aber nur insoweit sich actuirt, als e Gefühl für dieselbe und ein Interesse, sie zu erlangen, vorhanden i Die Freiheit des Einzelnen hebt in dem Maße, als sie in der For einer Herrschaft über Andere sich bethätigt, das Verhältniß der Gleichh mit dem Beherrschten auf; Gleichheit ist da nur insoweit vorhande als der Beherrschte sein Unterordnungsverhältniß in der Ordnu findet. In der mittelalterlichen Lebensordnung hatten die Hörigen ke juridisches Gefühl für die Gleichheit Aller und auch kein Interess dieselbe zu reclamiren; sie begnügten sich mit der vom Christenthu gepredigten Gleichheit Aller vor Gott. Die Freiheit hat als Recht d Naturstandes die Kastenunterschiede, die Überlegenheit des Einen üb den Anderen geschaffen; die Gleichheit muß erworben werden u

verwirklicht sich nur langsam. Die Freiheit hat die Herren, Fürsten, Könige geschaffen; die Gleichheit hat in ihrer allmäligen Verwirklichung das Bürgerthum in's Dasein gerufen und strebt die ihr entsprechende Constituirung der gesammten menschlichen Gesellschaft an. Ferrari verwirft die mit dem Rechte des Privatbesitzes nicht verträglichen communistischen Theorien, sieht aber ein allgemeines agrarisches Gesetz als Zukunftsideal an, durch dessen Verwirklichung der von Grotius und Pufendorf mit falscher Abstraction in die Anfänge der menschlichen Gesellschaftsconstituirung verlegte Socialvertrag zur geschichtlichen Wahrheit werden dürfte. In gewohnter Weise ergeht er sich wieder in einer kritischen Beleuchtung der Irrungen der Metaphysik, welche die kritische Contradiction zwischen dem Privatinteresse des Eigenthums und dem gesellschaftlichen Gesammtinteresse für einen positiven Gegensatz nahm, der durch die Macht des Denkens überwunden werden müsse. Plato verwarf den Eigenbesitz im Namen der Gerechtigkeit und des durch dieselbe bedingten öffentlichen Wohles; Aristoteles erwiderte, daß das öffentliche Wohl eben durch die Befriedigung der privaten Interessen der Einzelnen bedingt sei, und die grundsätzliche Beiseitesetzung derselben auch das Interesse der Einzelnen am Gesammtwohle ertödte. Indem aber Aristoteles das Gesammtinteresse zum Rechtstitel des Privatbesitzes macht, wird das Recht des letzteren zu einem prekären, widerruflichen Rechte. Die Juristen, welche die Occupation als ursprünglichen Erwerbstitel hinstellen, suchen das aus demselben abgeleitete Recht des Privatbesitzes dadurch zu erhärten, daß sie eine stillschweigende allgemeine Anerkennung der primitiven Besitztheilungen als historisches Factum annehmen. Die Geschichte weiß jedoch nichts von einem solchen Factum, sie weiß nur von continuirlichen Kriegen, Räubereien, Eroberungen, Freibeutereien als ältesten Zuständen zu berichten; unsere einstmaligen Vorvorderen theilten sich einfach in die zwei Classen von Räubern und Beraubten. Eine neuere Metaphysik machte die Arbeit zum Erwerbstitel des Privateigenthums; die Arbeit setzt jedoch den Besitz eines Arbeitsstoffes voraus; ferner treten in dieser Erklärung Besitz und Arbeit in einen eigenartigen Gegensatz, zufolge dessen die Arbeit als Streben nach dem Rechte, nicht arbeiten zu müssen, erscheint. Wenn endlich die Metaphysik sogar Gott herbeizieht, und die Besitzergreifung als einen Act darstellt, durch welchen die göttliche Zuweisung aller Erdengüter an alle Menschen realisirt werden solle, so gestattet sie sich eine verkehrte Schlußfolgerung, welche zugleich eine Blasphemie

in sich schließt; was nach göttlicher Anordnung Allen gehört, darf ni
ein Einzelner auf Kosten der Übrigen an sich reißen wollen. Proudh
ist insoweit im Rechte, als er die metaphysischen Begründungen
Eigenthumsrechtes als verfehlt verwirft; er ist indeß selbst auch Me
physiker, nur in entgegengesetzter Richtung. Das von ihm geleugn
Eigenthumsrecht ist ein wirkliches Recht, weil es einem wesentlichen
Interesse jedes Einzelnen entspricht und durch eine allgemeine moralische
Offenbarung bezeugt ist; Diebstahl, Raub, Betrug sind Gegenstan
gemeinmenschlichen Abscheues und Unwillens. Nicht um das Recht de
Besitzes, sondern um die dem allgemeinen Gefühle einer bestimmte
Zeit und Gesellschaft entsprechende Zweckmäßigkeitsrücksicht in der Ver-
theilung des Besitzes handelt es sich; die fortschreitende Entwickelung
der menschlichen Gesellschaft läßt die Fortdauer hergebrachter Besitz-
verhältnisse als unbillig, unzweckmäßig, mit den Rücksichten auf das
gemeine Beste nicht weiter vereinbar erscheinen und heischt demnach
die entsprechenden Modificationen und Änderungen, welche durch di
in der allgemeinen Zeitanschauung selbst sich aussprechende moralisch
Offenbarung dictirt werden. Es gibt kein absolutes Eigenthumsrecht
so wenig als es eine im Begriffe sich selbst aufhebende absolute Ge
meinsamkeit des Besitzes geben kann; aber es gibt ein über alle
erworbenen Besitzrechten stehendes ewiges Jus necessitatis, welch-
bereits in den unvollkommensten Gestaltungen der Gesellschaftszustän
sich zur Geltung bringt, und als moralische Offenbarung die g
schichtliche Entwickelung, und die mit derselben gegebenen Modification
und Alterationen der Macht- und Besitzverhältnisse regelt.

Als eines der zweckdienlichsten Mittel heilsamer Reform u
Beseitigung von Gebrechen der gegenwärtigen Besitzverhältnisse si
Ferrari die Einschränkung des Erbrechtes an. Er verlangt nicht A
hebung desselben, welche ihm ebenso verfehlt erscheint wie die sonsti
Chimären communistischer Utopisten, sondern eine Reduction desse
auf die Erhaltung geordneter Besitzverhältnisse und geregelter Arb
thätigkeit. Die Vererbung überflüssiger Reichthümer auf die Descende
der Besitzenden kommt einer Verleitung der Erbenden zu einem
thätigen Wohlleben gleich. Der mittelalterliche erbliche Feudalbesitz
mindestens die Verpflichtung zu bestimmten Leistungen für das
meinwohl in sich, die Feudalherren constituirten den Wehrstan
mittelalterlichen Gesellschaft; der moderne Staat legt den B
großer Erbgüter keinerlei Verpflichtungen auf und stört sie auf k

Weise in der Behaglichkeit eines üppigen Genußlebens. Die von der Metaphysik und neuerlich von der Nationalökonomie aufgebotenen Bemühungen zur wissenschaftlichen Rechtfertigung des unbeschränkten Familienerbrechtes sind reine Sophistereien; der Staat wird einfach nur seiner reformatorischen Aufgabe gerecht, wenn er einen Theil der reichen Verlassenschaften für die Zwecke des Gemeinwohles, für die Ausgleichung der drückenden Ungleichheiten der Besitzverhältnisse, für die Beseitigung von Schmutz, Elend und thierischer Verroherung in den Classen der Nichtbesitzenden und für sonstige Aufgaben und Zwecke der Humanität und Cultur in Anspruch nimmt.

Zur Durchführung solcher Reformen ist nun freilich eine Regierung nothwendig, die nicht selber vom Einflusse der Reichen abhängig ist. Wie das Priesterregiment und der Feudalismus dem Gerichte der Zeit anheimgefallen sind, so muß auch das auf die Prävalenz der Reichen gestützte Regime ein Ende nehmen; denn dieses stützt sich seinerseits gleichfalls wieder auf Priestertrug und Militärmacht, steckt also trotz aller modernen Phrasen noch immer in den Fesseln vergangener Zeiten und reactionärer Irrthümer. Kein Regime irgend einer vergangenen Gesellschaftsclasse, sondern einzig die Herrschaft Aller unter der Form der Selbstregierung des Volkes ist geeignet, jene bessere Zukunft herbeizuführen, in welcher die Nothstände der Gegenwart beseitigt sein werden. Die auf die Prävalenz des Reichthums basirte Regierungsform ist ein letzter Versuch, den Staat als solchen in dessen Unterschiede von der Gesellschaft, deren zeitweilige Form er ist, aufrecht zu halten. Die sogenannte Staatsmacht ist in stetigem Sinken begriffen, und wird dereinst einer durchgängigen Gleichheit Aller in der am Ziele ihrer Organisation angelangten Gesellschaft weichen. Die Organisation derselben begann mit der Herrschaft der autokratischen Gebieter als der einzig Freien; das letzte Entwickelungsziel der organisirten Gesellschaft ist die Freiheit Aller in brüderlicher Gemeinsamkeit, welche die echte sittliche Form der Gleichheit Aller ist.

Das Aufgehen des Staates in der allgemeinen Gleichheit und Brüderlichkeit ist das von Rousseau geahnte Zukunftsideal, welchem er jedoch zufolge seiner Befangenheit in metaphysischen Abstractionen nicht den richtigen Ausdruck zu geben wußte. Die von ihm postulirte Rückkehr in den Stand der Natur ist etwas an sich Unmögliches, schließt aber das richtige Gefühl dessen in sich, daß die staatliche Zwangsordnung dereinst in jene der freien gesellschaftlichen Verbrüderung

übergehen werde. Das Unwahre in Rousseau's Gesellschaftstheorie ist seine Lehre von der absoluten Volkssouverainetät, welche den Einzelnen zum Sklaven des Gesammtwillens macht; er sah sich auf diese falsche Ansicht hingedrängt in seinem Bemühen, die von ihm vorgefundenen Mängel in der überlieferten philosophischen Lehre vom Gesellschaftsvertrage zu beseitigen. Der Erfinder dieser Lehre, Hugo Grotius, glaubte seiner Zeit das Recht der souverainen Gewalt, welches in Folge der Reformation seiner bisherigen Sanction durch die unfehlbare und inappellable kirchliche Auctorität verlustig gegangen war, durch die Fiction eines Vertrages stützen zu können, mittelst dessen sich die einst ohne gemeinsames Recht und Gesetz nebeneinander existirenden Menschen freiwillig zu Unterthanen eines unbeschränkten Gewalthabers gemacht hätten. Diese Äquation zwischen Souverainetät und Hörigkeit übertrug er auch auf das Verhältniß zwischen Mann und Weib, Schützer und Schutzbefohlenen; die Eingehung derartiger Verhältnisse zieht die unbedingte und unwiderrufliche Unterwerfung des Schwächeren unter den Stärkeren nach sich. Das Volk besteht da aus Sklaven, Weibern und Kindern; der Mensch als solcher kommt nicht zu seinem Rechte. Grotius sah sich darauf angewiesen, ein Recht ohne Gott zu constituiren; er wußte diese Art menschlicher Freiheit nur durch einen vertragsmäßig stabilisirten Despotismus zu begründen. Hobbes verwarf die Ableitung der Hörigkeit aus der Souverainetät und faßte den Übergang aus der gesetzlosen schutzlosen Freiheit in die despotisch regierte Gesellschaftsordnung als ein einfaches Tauschgeschäft; der Rechtsvertrag zwischen Herrschenden und Dienenden fällt bei ihm weg, den Dienenden bleibt keine andere Wahl, als sich im Interesse einer gesicherten Existenz in das Loos der Unterwerfung zu fügen. Da aber das Verhältniß zwischen Herrschenden und Dienenden kein Rechtsverhältniß, sondern ein bloßes Machtverhältniß ist, so kann die vom Erfolge gekrönte Auflehnung gegen den Herrscher kein Unrecht sein; und Hobbes' Dafürhalten, daß das Recht beim Herrscher, das Unrecht bei den Revolutionären sei, ist eine durch nichts begründete Annahme. Hobbes hat indeß das Verdienst, die abstract juridische Auffassung der Sache den realen Verhältnissen des geschichtlichen Lebens näher gebracht zu haben; sein Fehler war nur, daß er dem metaphysischen Denken einen Einfluß auf die Erörterung über die Gründung der Societät einräumte. Die Metaphysik führt, auf das sociale Problem wie immer angewendet, zur Deduction der Unfreiheit als nothwendiger Lebensform

der socialen Existenz; selbst ein Rousseau konnte sich dieser Consequenz des metaphysischen Denkens nicht entziehen. Er suchte derselben dadurch zu entgehen, daß er den Socialpact in zwei von einander unterschiedene Acte zerlegte; durch den ersten läßt er sich die Gesellschaft als souverainer Volk constituiren, durch den zweiten Act vom souverainen Volke eine widerrufliche obrigkeitliche Gewalt creirt werden. Alle Rechte, welche Grotius und Hobbes den Herrschenden zusprachen, sind nach Rousseau beim Volke; wir sahen aber bereits oben, daß hiebei der Despotismus bloß seinen Träger wechselt, und die Freiheit des Einzelnen dem souverainen Gesammtwillen zum Opfer fällt.

Rousseau und Voltaire sind die Propheten einer neuen Zeit; Voltaire, insofern er als witziger Spötter mit der überlieferten Religion und Metaphysik aufräumt, Rousseau zufolge seines heiligen Zornes gegen das überlieferte System der socialen Ungerechtigkeiten, welche nach ihm nur durch eine radicale Reform der corrupten Gesellschaft und ihrer Einrichtungen zu beseitigen sind. In der ersten französischen Revolution wurde durch Declarirung der allgemeinen Menschenrechte der Anfang zur Verwirklichung der von Voltaire und Rousseau verkündeten Anschauungen gemacht. Der Kern der Declaration war die Abthuung aller Religion und die allgemeine Gleichheit; es handelt sich um die Abthuung der vierfachen Tyrannei, welche bereits Machiavelli den Italienern als verabscheuungswürdig denuncirt hatte: Papst, Kaiser, Christus, Cäsar. Napoleon war der Dictator der Revolution; diese Stellung schloß einen inneren Widerspruch in sich, welcher den Sturz Napoleon's als Endkatastrophe herbeiführte, aber seine weltgeschichtliche Mission nicht aufhob. Der von seiner Person und seinem Wirken hinterlassene Eindruck machte in Frankreich das Wiederaufkommen des alten Königthums zur Unmöglichkeit, und in Folge dessen ist die Rolle des Befreierthums bleibend Frankreich zugefallen. Die von Europa den Franzosen aufgenöthigten Bourbonen machten sich selber unmöglich durch ihr Bemühen, eine auf den Katholicismus gegründete Herrschaft wiederaufzurichten; der Bürgerkönig Louis Philippe corrumpirte die theoretisch anerkannte Gleichheit Aller dadurch, daß er sein Regime auf die Reichen stützte. Seinem Bemühen, sich zur Providenz der Industrie und des Handels zu machen, trat verhängnißvoll die Opposition einer Schule von Socialtheoretikern gegenüber, welche den Krieg der Arbeiter gegen die Capitalisten zu organisiren begann. In Fourier und St. Simon erstanden ein Voltaire und ein Rousseau des Proletariates;

das von Louis Philippe protegirte Princip der freien Concurrenz wurde von den Wortführern des Arbeiterstandes als Mittel der Niederhaltung des letzteren, als Ursache des ökonomischen Elendes der niederen Classen, als Ausbeutung der Menschenkraft zu Gunsten des Capitals gebrandmarkt. Der Bürgerkönig suchte diese Bewegung durch unzureichende Palliative zu dämmen; er spielte den Mittelstand gegen das Volk aus, bevorwortete die Nothwendigkeit einer gewaltsamen Niederhaltung revolutionärer Bewegungen, gestattete aber der Universität die freie Discussion der von ihm als gefährlich erkannten Doctrinen, natürlich in der Erwartung, daß dieselbe zu Gunsten des von ihm beschützten Regierungssystems ausfallen werde. Er anerkannte formell das englische Princip der Nichtintervention in den inneren Bewegungen der europäischen Staaten, schränkte es aber insoweit ein, als es ihm im Interesse der Erhaltung seiner Dynastie, oder wie er vorgab, im Interesse des allgemeinen Friedens nöthig schien. Seine Schmeichler nannten ihn den Napoleon des Friedens; er vermochte aber die Bewegung des Jahres 1848 nicht zu verhindern, und wurde trotz vorsichtiger Vermeidung der von seinen Vorgängern begangenen Fehler von der Sturmfluth desselben hinweggefegt. Er verrieth nicht gleich Ludwig XVI Frankreich an's Ausland, er vermied die Kriegsabenteuer Napoleon's, er verstieß nicht mit Charles X gegen die Charte; er verfiel einfach dem Gerichte der allgemeinen Mißachtung. Nur zeigte das republikanisch gewordene Frankreich keine Lust, der ihm gewordenen Aufgabe gerecht zu werden; einige Monate des Jahres 1848 genügten, die im Namen der fortschrittlichen Ideen auf die Februarrevolution gesetzten Hoffnungen gründlich zu enttäuschen. Im Juni 1848 wurde die Demokratie erbarmungslos niedergeschmettert; die neueingesetzte republikanische Regierung barg in ihren Institutionen die Contradiction zwischen Republik und Contrarevolution, die Freiheit wurde von den leitenden Männern des Staates als Freiheit der Culte d. i. als Fortbestehen des monotheistischen Religionsgedankens und Überantwortung des Volksunterrichtes an die Geistlichkeit verstanden; auf eine Propaganda der revolutionären Ideen im übrigen Europa wurde förmlich und feierlich verzichtet, dafür aber die Restitution der päpstlichen Herrschaft beschlossen. Die der Unbestimmtheit des Robespierre'schen Gottesbegriffes entsprechende Auffassung des Freiheitsbegriffes in der zweiten französischen Revolution verdammte Frankreich zur Unthätigkeit in der Sache der Völkerfreiheit und bot die Möglichkeit einer Aufrechthaltung jener Ideen

und Institutionen, auf welche die Vorherrschaft der besitzenden Classen gestützt ist. Gleichwol sieht Ferrari im republikanischen Frankreich vom Jahre 1850 den Hort und Ansatz künftiger fortschrittlicher Weiterentwickelung der gesammten neuzeitlichen Wohlfahrts- und Culturinteressen; die nicht mehr aus der Welt fortzuschaffende sociale Frage birgt durchgreifende Umgestaltungen der Rechts- und Besitzverhältnisse in sich; und es handelt sich vor der Hand nur darum, den Wortführern der wahren und echten Volksfreiheit in der Preßfreiheit und im Vereinsrechte die Mittel einer agitatorischen Wirksamkeit für die der Zukunft vorbehaltenen wirthschaftlichen Reformen zu sichern. Jene bessere Zukunft wird allerdings erst dann wirklich werden, wenn Frankreich zu dem socialen Kriege den europäischen Krieg hinzutreten läßt, welcher als Wiederaufnahme des Krieges vom Jahre 1793 die Principien der Revolution allwärts verbreitet, und Kaiserthum und Papstthum, die beiden Horte und Bollwerke aller retrograden und reactionären Tendenzen, endgiltig vernichtet.

VI.

So sprach Ferrari a. 1851; er sah dazumal namentlich für Italien keine andere Wahl als jene zwischen reactionärem Katholicismus und revolutionärem Socialismus; alle zwischen inneliegenden Halbheiten schienen ihm von Feigheit eingegeben und der Reaction in die Hände zu arbeiten. Er konnte über den von ihm nicht gebilligten Gang der italienischen Dinge einige Beruhigung in seiner eigenen Theorie finden, welche den Irrthum zum unvermeidlichen Mittler des Wahren sowol in der Wissenschaft als im öffentlichen Leben macht. Das Leben ist ein Traum, in welchem falsche Theorien eine wunderliche Rolle spielen;[1] sie sind der Menge faßlicher als das durch sie verdeckte Richtige, und müssen das Interesse der Menge für die von derselben nicht verstandene Sache der Wahrheit und Gerechtigkeit wachrufen; sie tragen dazu bei, den Gang der geschichtlichen Bewegung je nach Bedürfniß zu beschleunigen und zu dämpfen, ohne daß freilich hieraus dem Irrthum ein Verdienst erwüchse. Volksredner, Parlamentarier, Opportunitätspolitiker und politische Faiseurs sind unfreiwillige Förderer dessen, was von ihnen nicht beabsichtigt wurde, aber ohne sie nicht zu Stande kommen würde. Der Schwätzer Gioberti und der Verschwörer Mazzini haben in ihrer

[1] Periodi politici, p. 306.

Weise der Sache Italiens gedient; ähnlicher Weise möge es sich mit den Praktiken der Politik Cavour's verhalten, so wenig sie auch in ihren unmittelbaren Intentionen und Folgen zu billigen seien.

Der besondere Nachdruck, mit welchem Ferrari die Initiative Frankreichs betont, gibt schon durch sich selber zu erkennen, daß er trotz seiner entschiedenen italienisch-nationalen Gesinnung doch wesentlich auf kosmopolitischem Standpunkte steht. Es besteht hierin ein bedeutsamer Gegensatz zwischen Ferrari und Gioberti; während Letzterer das katholische Italien zum Mittelpunkte Europas und der gesammten Weltcultur erhebt, sieht Ferrari in Frankreich, dem Horte der neuzeitlichen Ideen, den Befreier Italiens und den berufenen geistigen Führer der gesammten modernen Societät. Der Einfluß des französischen Geistes auf Italien wird bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts vernehmbar,[1] und steigert sich im Laufe des 18. Jahrhunderts mehr und mehr; so schmerzlich es gerade von den Begabteren der Nation empfunden werden mochte, sich unter die geistige Führung eines fremden Volkes stellen zu sollen, fühlte man doch, daß dem völligen Niedergange des geistigen Lebens in Italien ohne Auffrischung desselben durch französische Literatur und Wissenschaft nicht gewehrt werden könne. Es fehlte nicht an Remonstrationen gegen das Umsichgreifen des Gallicismus; Vorurtheile des Despotismus und des Katholicismus mischten sich mit Empfindlichkeiten des verletzten Nationalgefühles, welche letzteren ihren gesteigertsten Ausdruck in Alfieri's armseligen Misogallo fanden. Dieses Buch ist, ohne daß sein Verfasser es fühlt, ein Ausfluß des beschränkten italienischen Municipalgeistes ohne alles Verständniß für die das neueuropäische Leben beherrschenden Ideen. Es richtet seine Anklagen gegen dasjenige, was Frankreich groß gemacht hat, gegen die aus dem verständnißvollen Eingehen in die Gedanken seiner großen Männer hervorgegangene Uniformität seines Denkens und Empfindens. Alfieri sieht darin eine Herabwürdigung des Menschen; er redet der indisciplinirten Eigenart das Wort, und sieht in der französischen Uniformität äffisches Wesen. Die objective großartige Logik des französischen Revolutionsdramas entzieht sich seiner geistigen Auffassung; er weiß nur Sklavenaufstände, Acte der Familienrache, das Handeln der Heroine Charlotte Corday nach den ihnen zu Grunde liegenden Motiven zu würdigen. Wollte man die Italiener nach Alfieri's Misogallo beurtheilen,

[1] Vico et l'Italie, pp. 82 sgg.; 101 sg.; 446 sgg.

so müßte man dafürhalten, daß sie zwar schöne Verse zu machen im Stande seien, aber unvermögend, je eine Nation zu werden. Auch dieß muß auffallen, daß der Misogallo einen Mann zum Verfasser hat, der den Einfluß der französischen Bildung des 18. Jahrhunderts an sich in reichstem Maße erfahren hat. Man kann daraus nur die nachtheiligsten Schlüsse auf den geistigen Verfall Italiens ziehen. Die Italiener nahmen die französischen Bildungseinflüsse in sich auf in der Hoffnung, unter den Anregungen derselben ihr einstmaliges Bildungsleben zu erneuern; ihre Augen waren sonach bei der Aufnahme der neuzeitlichen Ideen ihrer nationalen Vergangenheit dem Zeitalters Leo's X zugewendet. Man darf sich nicht wundern, wenn die plötzlich unter die französische Oberherrschaft gerathenen Italiener vielfach sich gründlich in ihren Erwartungen getäuscht sahen und ihren Widerwillen gegen die französische Fremdherrschaft auch auf die Ideen übertrugen, deren Auswickelung im politischen Leben Frankreichs jene Fremdherrschaft nach sich zog; auch Alfieri mag zu jenen Apostaten zu zählen sein, die in Folge ihres Widerwillens gegen die französische Oberherrschaft als Italiener sofort wieder Katholiken wurden.

Zu den gegen französisches Wesen eingenomenen Italienern gehört auch Vico;[1] und dieß war ganz natürlich, da der französische Einfluß in Italien die Ursache der geistigen Isolirung Vico's war. Es lag ihm aber ferne, die französische Nationalität als solche anzufeinden; er beklagte nur, daß das Interesse an Cartesius und Gassendi von der Pflege der Gelehrsamkeit und dem Studium der Alten abzog. Man muß es ihm daher zu Gute halten, wenn er die Beschäftigung mit der französischen Philosophie als leichtfertigen Modetand schalt; er verstand eben die Gründe der geschichtlichen Logik nicht, welche den Cartesianismus seiner Zeit in Aufnahme brachten. Er nahm demselben gegenüber ungefähr dieselbe Stelle ein, wie die Akademiker Cicero und Plutarch gegenüber dem Stoicismus.[2] Cicero und Plutarch sahen in der deterministischen Exactheit der Lehre des Chrysippus den Tod der Beredsamkeit, der Künste und der Politik; ähnlich urtheilte Vico über die cartesische Lehre unter specieller Bezugnahme auf die in derselben verabsolutirte geometrische Methode und auf den paralogistischen Dogmatismus des Cartesius. Das cartesische Cogito ergo sum ist

[1] O. c., p. 454.
[2] O. c., pp. 133 sgg.

keine metaphysische, sondern ein physische Wahrheit, deren Gewißheit auf den Sinn gestützt ist: wenn Cartesius nicht lediglich Epikuräer ist, sondern auch platonische Elemente in seine Lehre aufnimmt, so verfolgte er nach Vico's Dafürhalten lediglich die Absicht, den Aristoteles aus den geistlichen Schulen zu verdrängen und in denselben seine eigene Auctorität zur Geltung zu bringen. Vico ist nun seinerseits auch kein Aristoteliker, sondern orientirte sich unter den Alten an Pythagoras und Plato, unter den Neueren sind Baco und Leibniz seine höchsten philosophischen Auctoritäten. Indem er den kritischen Skepticismus des Cartesius bekämpft, rehabilitirt er die Tradition, und will seine Philosophie bei den alten Völkern entdecken; diese Philosophie ist jene des Pythagoras, deren Anschauungen er aus den Etymologien der altlateinischen Sprache deducirt. Das geistige Eindringen in die sinnvollen Ausdrücke der ältesten Sprache führt ihn zur Ablösung der Idee von der plastischen Hülle derselben, welche in der antiken Mythik gegeben ist; sofern die Mythen Religion, Leben und Geschichte der Völker umspannen, ist ihm in der Bildersprache der Mythik die gesammte höhere Lebensweisheit des menschlichen Geschlechtes enthalten. Diese Weisheit ist die dem socialen Menschheitsdasein immanente göttliche Vernunft, welche die geschichtliche Entwickelung desselben leitet und bestimmt und in den menschlichen Vernunftideen sich dem Geiste unmittelbar vernehmbar macht. Die Geschichte ist ein Werk des menschlichen Willens;[1] der Wille handelt aber unter den Eingebungen der Vernunftideen, welche aus Anlaß der Sensationen im Menschen aufwachen. Es ist daher falsch, mit Cartesius einen Dualismus zu fixiren zwischen Wille und Vernunft, Tradition und Reflexion, zwischen Philologie und Philosophie, zwischen dem römischen Rechte und dem Rechte des Grotius, zwischen der Weisheit der Nationen und der Weisheit der Philosophen. Dieselbe Vernunft, welche die Gesetze des spartanischen, athenienſischen und römischen Gemeinwesens dictirte, hat auch die Werke des Grotius und Pufendorf inspirirt; die Vernunft ist die eine und dieselbige in der Tradition und Wissenschaft, in der Geschichte und in den Schulen, in der Menschheit und bei den Philosophen; die Tradition ist nichts Anderes als die Vernunft in einem bestimmten historisch gegebenen Momente eines bestimmten Volkes; sie ist die durch die socialen Nothwendigkeiten determinirte Gestaltung des latenten idealen Vernunftsinnes. Dieser

[1] Principe et limites de la philos. de l'ist., pp. 96 sgg.

wird sich in der Philosophie über sich selbst klar, das Geschichtsleben der Völker aber ist es, wodurch dieses Sichselberklarwerden vorbereitet wird.

VII.

Vico ist der letzte der Philosophen der Renaissance, und faßt abschließend die gesammte literarische Tradition jener Epoche zusammen.[1] Durch seine geschichtliche Stellung ist Ergebniß und Werth seiner Leistungen bestimmt und die seinem genialen Streben gezogene Grenze bezeichnet; es ist nicht ihm, sondern seiner Zeitstellung zu imputiren, wenn er trotz seiner Anstrengungen, eine Philosophie der Menschheit zu schaffen, mehr oder weniger in den Banden des Nationalismus gefangen blieb. Er hatte zu seinem unmittelbaren Vorgänger Machiavelli, dessen geschichtsphilosophische Arbeiten er gewissermaßen zum Abschlusse brachte; nebenher hatte er auf Pomponazzi, Vanini, Cardano und Campanella Bezug zu nehmen, deren Ideen ergänzend zu jenen Machiavelli's hinzutraten. Sofern aber alle diese Männer auf dem Grunde der philosophischen Traditionen des antiken Classicismus stehen, hatte Vico auf das Alterthum, speciell auf Plato und Aristoteles zurückzugehen, welche zuerst an eine Theorie der Nationen dachten. Die Absichten einer derartigen Theorie sind gemeinhin darauf gerichtet, die gleichförmigen allgemeinen Gesetze zu ermitteln, durch welche Leben und Entwickelung der Nationen geleitet wird. Aristoteles stellt eine doppelte allgemeine Wirkungsursache als Erklärungsgrund des socialen Daseins und Lebens der Menschheit auf: Natur und Gott. Durch die Macht der Natur wird die Familie, das bürgerliche Gemeinwesen, das nationale Dasein geschaffen; Künste, Wissenschaften und Philosophie entwickeln sich bei allen Völkern in Kraft eines von der höchsten Weltursache ausgehenden attractiven Zuges. Aristoteles zeigt keine Neigung, sich auf die Geschichte einzulassen, und liefert daher eigentlich nur eine präceptive, dogmatische Theorie der Politik; Plato geht wol auf die Geschichte ein, taucht aber die Uniformität der geschichtlichen Ereignisse im Leben der verschiedenen Nationen zu sehr in das Licht einer poetischen Mythik, als daß es zu einer wirklichen Wissenschaft der allgemeinen Lebensentwickelung der Nationen kommen könnte. Am meisten nähert er sich den Aufgaben einer solchen in seinem Werke: de Legibus, in welchem er auf seine Weise zu zeigen sucht, wie die

[1] Principe et limites etc., pp. 90 sgg.

Menschen aus dem Stande der Wildheit zu der besten der gesellschaftlichen Verfassungen gelangen; in seinen Büchern vom Staate gibt er eine ideale Darstellung des politischen Verfalles im Herabsinken der Staaten von der besten Regierungsform zu den schlechteren. Machiavelli, der an Aristoteles anknüpfte, sah das Italien seiner Zeit vor die Wahl zwischen mittelalterlichem Republikanismus und modernem Monarchismus gestellt; das Geschick Italiens ist ihm typische Repräsentation des Geschickes aller übrigen Völker, da es außer den genannten beiden Regierungsformen keine anderen gibt. Der moderne Zug zum Monarchismus ist ihm ein Zeichen des sittlichen Verfalles, für welchen es kein anderes Zucht- und Heilmittel, als jenes der Tyrannis gibt; die Excesse dieser Regierungsform veranlassen die Völker zur Selbstermannung und Wiederkehr in ihre früheren sittlich gesunden freiheitlichen Zustände. Dieß ist allgemeines Lebensgesetz der Völker, und läßt sich gleich sehr bei den Völkern der vorchristlichen Zeit und der christlichen Ära nachweisen; das Christenthum hat in dieser Beziehung keine Änderung hervorgebracht, da es nur eine abgeschwächte Wiederholung des antiken Polytheismus ist, und durch seinen Ascetismus das Staatsleben jener großen Hebel und Motoren beraubte, welche die heidnische Civilisation in der heroischen Kraft leidenschaftlicher Impulse besaß. Paruta, Boccalini, Sarpi, Bottero[1] bewegen sich ganz in den von Machiavelli's Genie gezogenen Kreisen; die beiden Ersteren sind als unmittelbare Schüler Machiavelli's zu bezeichnen. Machiavelli hatte gelegentlich die Vermuthung ausgesprochen, daß die geschichtlichen Ereignisse von der Bewegung der himmlischen Sphären abhängig seien. Die italienischen Philosophen des 16. Jahrhunderts bemächtigten sich seines geschichtsphilosophischen Systems, um es ganz auf astrologische Basis zu stellen. Cardano, Vanini und Campanella machten die Aufeinanderfolge von Barbarei und Civilisation, religiöser Gläubigkeit und Ungläubigkeit von den Evolutionen der großen astronomischen Epochen abhängig; sie ergänzen hiemit Machiavelli's Gesetze der politischen Gleichförmigkeiten im Leben der verschiedenen Nationen durch jene der religiösen Gleichförmigkeiten. Am eingehendsten geschah dieß von Seite Campanella's, welcher die Staaten mit der monarchischen Regierungsform beginnen und von dieser zur aristokratischen und demokratischen Herrschaft übergehen läßt, um schließlich zur Monarchie

[1] Näheres über diese vier Staatstheoretiker: Vico et l'Italie, pp. 86—99.

zurückzukehren. Diesem Kreislaufe entspricht auf religiösem Gebiete der Beginn mit der allgemeinen Einheit, welche durch die Häresien zerrissen wird, aus denen schließlich der Atheismus herauswächst, bis endlich wieder die Zurücklenkung in die ursprüngliche Einheit erfolgt. Vico hat mit diesen seinen Vorgängern die vollkommene Parallelisirung des Entwickelungsganges der vorchristlichen und christlichen Civilisation gemein, geht aber dadurch über sie hinaus, daß er die ideale Geschichte nicht aus den historischen Thatsachen, aus den Gesetzen der Naturentwickelung oder der siderischen Evolutionen, sondern aus den Gesetzen des menschlichen Geistes begründet, dessen Entwickelung, von der ewigen Vernunft durchwaltet ist. Die Sensationen sind die occasionellen Ursachen der geistigen Perceptionen der ewigen Vernunft, in welchen Nothwendiges und Contingentes nach platonischer Weise miteinander verknüpft erscheint. Nur begeht er hiebei den Fehler,[1] dieses Zusammensein doppelt zu setzen, indem er einerseits die platonische Lehre von den angebornen Ideen festhält, andererseits aber Baco's Experimentaltheorie der Induction und Generalisation adoptirt. Er trägt in das Leben der Nationen die prästabilirte Harmonie Leibnizens hinein; wozu aber dieß, wenn jedes der beiden durch jene Harmonisirung vereinbarten Elemente für sich allein ausreicht, das Leben zu erklären? Wenn die Seele Alles in sich enthält, wozu ein Leib, und umgekehrt? Wenn die Poesie zur Erklärung des Factums der Religion, das Interesse zur Erklärung der Entstehung und Entwickelung der Societät ausreicht, wozu bedarf es der Intervention der platonischen Ideen? Während Vico das Eine und selbe überflüssiger Weise doppelt setzt, läßt er die wirkliche geschichtliche Duplicität nicht zu ihrem Rechte kommen. Die Nuova Scienza ist einfach nur Generalisation der altrömischen Geschichte, kann daher nur dasjenige aufzeigen, was der heidnischen und christlichen Civilisation gemein ist; der Unterschied zwischen Beiden wird nicht kenntlich, die christliche Epoche ist vielmehr nur eine Wiederholung der heidnischen. Worin soll aber das Wesen eines geschichtlichen Fortschreitens bestehen, wenn nicht in einer Aufeinanderfolge verschiedener Lebenssysteme? Oder soll zwischen der altorientalischen, griechischen und christlichen Lebens- und Gedankenentwickelung kein specifischer Unterschied bestehen, jedes spätere System einfach nur neue Repristination des früheren sein? Ein anderer Mangel Vico's ist, das sociale Menschensein

[1] Principe et limites etc., pp. 103 sgg.

principiell ganz und gar in's Patricierthum zu verlegen; das Sklaven- und Plebejerthum ist in seinen Anfängen verthiertes Menschenthum, und doch soll aus diesem das Generellste und Höchste im Menschendasein, die Humanität, herausgewachsen sein. Gleich Machiavelli läßt Vico im Leben jeder Societät Barbarei und Civilisation, religiöse Gläubigkeit und Ungläubigkeit aufeinanderfolgen; er verbindet damit die weitere Ansicht Machiavelli's, daß jedes Lebenssystem sich durch seine eigenen Kräfte zerstöre. Heißt dieß aber nicht in den von Vico bekämpften Gegensatz zwischen der Vernunft und der Willenswillkür zurückfallen?

Die Bemühungen um Ermittelung der Gleichförmigkeiten in den Lebensentwickelungen der verschiedenen Völker waren mit Vico's Scienza Nuova keineswegs zum Abschlusse gekommen;[1] sie wurden vielmehr nach Vico bis in die neueste Zeit herab weiter fortgesetzt, so daß es kaum einen modernen philosophisch angelegten Historiker gibt, der zur Theorie der Nationen nicht sein Contingent von Ideen geliefert hätte. An Vico reiht sich zunächst Montesquieu an, welcher im Unterschiede von seinen bisher besprochenen Vorgängern die politische Erfahrung der dem Alterthum und der Renaissanceepoche nachfolgenden neueren Zeit generalisirte, deren politisches Leben nach seiner Ansicht im monarchischen englischen Verfassungsstaate ihr typisches Vorbild hat. Er griff hiemit unbeschadet der mancherlei Mängel seines geschichtstheoretischen Conceptes weit über seine Vormänner hinaus, und verwies, auf dem Standpunkte des neuzeitlichen Lebens fußend, die von Aristoteles, Machiavelli und Vico eruirten Generalisationen in jene Zeit und in jenes Lebensgebiet, welchem sie angehören, jene des Aristoteles in's Alterthum, und die des Machiavelli und Vico in den Bereich der italischen Welt. Die im englischen Verfassungsstaat geeinigten drei Elemente: Bürgerthum, Adel, Königthum, boten ihm die Kriterien der im antiken Staatsleben auseinanderliegenden drei Regierungsformen: Republik, Aristokratie, Monarchie; und es ist nicht zu verwundern, wenn er, den relativen Werth derselben abwägend und aneinanderhaltend, im englischen Staate, der die Vorzüge aller drei einigt, den denkbar besten Staat erkannte. Er spricht die Superiorität des Christenthums über dem heidnischen Polytheismus, der neuen Zeit über der alten Zeit entschieden aus, und selbst das mittelalterliche

[1] O. c., pp. 106 sgg.

Feudalwesen erscheint ihm als etwas in seiner Art Einziges, dessen Werth er darum so sehr würdigt, weil es ihm als geschichtlicher Ansatz der Genesis des englischen Staatswesens gilt. Die von Montesquieu behauptete ausschließliche Einzigkeit des mittelalterlichen germanischen Feudalwesens war nun allerdings ein historischer Irrthum; dieser diente ihm als Stützpunkt zur Erweisung der exemplarischen Einzigkeit der englischen Staatsverfassung, die ihm zum Werthmesser der Verfassungsformen aller übrigen Völker und Staaten ward. Die exemplarische Einzigkeit des englischen Staatswesens ist allerdings schon durch ihre unzukömmliche historische Begründung in Frage gestellt; auch liegt in der Begeisterung für sie eine ungerechtfertigte Fusion der Lebensform mit dem Lebensinhalte vor, auf welchen letzteren zu reflectiren Montesquieu unterläßt, daher ihm auch nicht in den Sinn kommen konnte, daß die beste politische Lebensform erst mit dem vollentwickelten Lebensinhalte des socialen Menschendaseins in die Wirklichkeit treten könne. Das an die Zeit gebundene successive Werden des Besten und die hieraus resultirende zeitlich begrenzte Geltung der im englischen Staatswesen gefundenen Ausgleichung der Factoren des innerstaatlichen Lebens wird von Montesquieu nicht beachtet; bei ihm überwiegt die Richtung auf die Beachtung der Verhältnisse der äußeren Räumlichkeit, deren günstiger oder minder günstiger Beschaffenheit von ihm ein überwiegend großes Gewicht beigelegt wird. Er hält die klimatischen Verhältnisse des asiatischen Orients und europäischen Occidents, des europäischen Südens und Nordens gegeneinander, und deducirt hieraus den Uebergang der politischen Macht von den asiatischen Weltreichen auf das römische Reich und die nachfolgende Brechung der römischen Weltmacht durch die freien, starken Männer des germanischen Nordens; er reflectirt nicht auf die geistigen Potenzen und Einflüsse, welche mächtiger als die physischen, die politische Freiheit schufen und entwickeln halfen. Er gibt die Revolution der Ideen dem Klima d. h. dem Zufall anheim, drückt die Religionen, diese mächtigen Factoren des weltgeschichtlichen Geschehens, zu einer bloß werkzeuglichen Bedeutung herab, und ordnet die im menschlichen Denken und Empfinden sich gestaltenden Harmonien jenen des praktischen Interesses als den vorherrschend entscheidenden unter. Auf diesem Wege läßt sich kein Einblick in die tiefsten Gründe der weltgeschichtlichen Bewegungen gewinnen; Montesquieu läßt sich in seinen geschichtlich-politischen Betrachtungen allzusehr von der durch die Sensation geweckten Reflexion leiten.

Durch Montesquieu's Einfluß war das Bewußtsein von der Gleichförmigkeit der Lebensentwickelung der europäischen Staaten so sehr in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen,[1] daß Guizot in seiner Geschichte der französischen Civilisation eine Geschichte Europas geschrieben zu haben glauben konnte, und Thierry bei seiner Schilderung der Eroberung Englands durch die Normannen an der Schwelle des europäischen Feudalismus zu stehen versichern durfte. Diese Gleichförmigkeit läßt sich, wie in der politischen Entwickelung der Völker, so auch in der Entwickelung der wirthschaftlichen Verhältnisse und Ansichten, der Jurisprudenz, der schönen Künste, der Sprachen, der Religionen aufweisen. Die Theorie der Nationen vermag aber ihrer Aufgabe nur dann zu genügen, wenn sie sich auf den Standpunkt der Gesammtmenschheit stellt, und sich hiedurch in eine ideale Geschichte der Menschheit umgestaltet. Alle Mängel, welche den Versuchen einer Theorie der Nationen bis auf Montesquieu anhaften, erklären sich aus dem Absehen von der Idee der Gesammtmenschheit als solcher. Man muß zur Ehre der Wahrheit bekennen, daß das Christenthum zuerst diesen Standpunkt zur Geltung gebracht hat; allerdings verlegt es das letzte Ziel der Menschheitsentwickelung in eine jenseitige Wirklichkeit, gibt aber auch ein irdisches Endziel derselben an, die Realisirung der Weltkirche als einer alle Völker der Erde umfassenden Institution. Mittelalterliche Schwärmer: Amalrich von Chartres, Johann von Parma, Joachim von Flora suchten dieses Ziel in christlich reformatorischem Sinne zu vergeistigen; Campanella schickt sich an, die Ideen derselben in eine philosophische Doctrin umzusetzen und mit dem platonischen Idealstaate zu verschmelzen. Die hierauf bezüglichen Erörterungen und Ausführungen Campanellas, welche in mehr als vierzig Schriften zerstreut sich vorfinden, geben in ihrer Zusammenstellung das umfassendste System der Gesammtmenschheit, das bis dahin entwickelt worden war. Die durch Baco und Carteſius inaugurirte Epoche des modernen Geistes zerstörte die Glaubenswelt Campanella's und damit auch die christlich universalistischen Conceptionen; Machiavelli sieht nur Nationen, der durch den Zufall der Geburt katholische Vico isolirt die Völker; Montesquieu ist ein Beobachter in großem Stile, erhebt sich aber zu keiner universalistischen Anschauung des Menschheitsdaseins; seine Schüler behandeln

[1] O. c., pp. 113 sgg.

die Geschichte als eine Aufeinanderfolge von Episoden. Da die in der unmittelbaren Zuversicht des christlichen Glaubensbewußtseins gegebene Universalität verloren war, so mußte dieselbe auf den Wegen philosophischer Vermittelung wiedergewonnen werden. Solcher Wege boten sich drei dar, jener des durch Baco inaugurirten philosophischen Experimentalismus, der auf innere psychische Perceptionen gegründete Sentimentismus, der Ontologismus. Als Vertreter des auf die Idee der allgemeinen Menschheitsgeschichte applicirten philosophischen Experimentalismus werden von Ferrari speciell Turgot, Condorcet, Herder vorgeführt;[1] er bezeichnet ihr Beginnen als ein völlig unfruchtbares. Sie stützen sich auf die Idee der menschlichen Perfectibilität, welche sich in dem an der äußeren Natur und geschichtlichen Erfahrung orientirten zeitlich irdischen Menschendasein stets mehr und mehr actuiren soll. Sie verlegen die activen Principien der menschheitlichen Entwickelung in die äußere Erfahrungswirklichkeit, ohne die in derselben begründeten Evolutionsmöglichkeiten in das Licht eines klaren Denkens erheben oder auch nur im Allgemeinen vorstellig machen zu können. Wer nicht auf die Idee des inneren Menschen eingeht, wird auch nicht zu sagen vermögen, was Künste, Erfindungen, Entdeckungen, fortschreitende Mehrung des menschlichen Erfahrungswissens, fortschreitend verbesserte äußere Lebenseinrichtungen aus dem Menschen schließlich machen werden. Es war daher sehr natürlich, daß gegen diesen empiristisch äußerlichen Perfectibilismus eine Reaction eintrat; es wurde auf die innerlich percipirten Offenbarungen des Göttlichen hingewiesen, gegen welche sich der Mensch nicht verschließen könne, ohne auf das Verständniß seiner selbst und auf die Erkenntniß der mit diesem Verständniß gegebenen Weisungen über seine letzten und höchsten Ziele verzichten zu müssen. So suchte der religiöse Glaube unter der Form einer richtigen Orientirung über das dem empirischen Denken verhüllte Wesen der Vernunftthätigkeit sich als rationales Verständniß des Menschen in die Philosophie wieder einzuführen. Ferarri bezeichnet[2] als solche philosophische Wiedererneuerer der offenbarungsgläubigen Vernunft Bonald, Buchez, Lamennais, Rosmini und die modernen Millenarier, unter welche Fr. Schlegel, Maistre, St. Simon und Leroux einbezogen werden. Als Ontologisten werden speciell Hegel und Cousin behandelt.[3]

[1] O. c., pp. 132 sgg.
[2] O. c., pp. 145 sgg.
[3] O. c., pp. 223 sgg.

Rosmini ist nach Ferrari's Erklärung der einzige Theolog, welcher die psychologische Methode des Cartesius zuläßt, während die übrigen Vertreter der neuen theologischen Schule: Bonald, Buchez u. s. w. sich in den strictesten Gegensatz zu derselben stellen; er ist zugleich als Philosoph der einzige, welcher auf die Gründung einer italienischen Schule zu hoffen berechtigt ist. Sein System setzt sich aus drei Theilen zusammen: Theorie des Seins, Theorie des Willens, Theorie des Katholicismus. Von einer Zustimmung zu Rosmini's System kann bei Ferrari freilich keine Rede sein. Er bemängelt an ihm das Festhalten am cartesischen Dualismus zwischen Vernunft und Wille; dieser Dualismus bringe es mit sich, daß Rosmini den Willen zum Principe aller nicht mathematisch demonstrirbaren Notionen des menschlichen Intellectes machen müsse; so werde der Wille zum bösen Genius, auf dessen Rechnung alle menschlichen Irrthümer gehen, und welcher den Menschen allen von der Vernunft nicht bezwungenen instinctiven Antrieben, Neigungen und Gewohnheiten ausliefere. Da die Philosophie, auf das Sein und die im Gedanken desselben begründeten Identitäten sich stützend, des Willens d. i. des Principes der Geschichte sich nicht bemächtigen könne, so müsse sie sich von der praktischen Welt unwillig abwenden und bringe es nicht einmal so weit, die geometrischen Ratiocinien evident zu machen. Aus der Isolirung des Seins, dessen Idee uns in der praktischen Wirklichkeit nicht orientirt, und aus der Unzureichendheit des Willens zur praktischen Orientirung und Leitung des Menschen ergibt sich allerdings ganz consequent die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines vom Sein und vom Willen verschiedenen Dritten. Ferrari findet, daß Rosmini die drei Theile seiner Doctrin mit wunderbarem Scharfsinn miteinander vermittelt habe, um aus ihrer Einigung und Verschmelzung eine Philosophie der Geschichte zu gewinnen. Der menschlichen Gesellschaft sind nach Rosmini die zwei aufeinanderfolgenden Bestrebungen der Selbstconsolidirung und der Selbstbereicherung immanent; sie strebt nach Begründung und Sicherung ihres Seins und dann ihres Wohlseins. Im letzteren Bestreben opfert sie die Substanz ihres Seins den Accidenzen desselben, die Existenden Accessorien desselben, das Sein dem Erscheinenden. Demzufolge zerfällt alle Geschichte in vier Perioden; in der ersten Periode will das Volk existiren, in der zweiten sich kräftigen, in der dritten beginnt es seine Stärke an sein Wohlsein hinzuopfern, in der vierten ist letzteres sein ausschließliches Begehren, sein Gott und sein Idol. Dann

macht es sich selber zum Opfer eines naturkräftigen Barbarenvolkes, durch welches seine Regeneration eingeleitet werden muß. Das Gesetz der vier Perioden ist ein die Massen unwiderstehlich beherrschendes Gesetz; es ist das Gesetz des Willens, des Principes des Bösen, welches mit der fortschreitenden Entwickelung immer mächtiger wird, und die corrumpirte Gesellschaft den Kriegen der primitiven Zeiten entgegenführt. Rosmini hält gleich Machiavelli und Vico dafür, daß ein System zerstört werden könne, ohne daß ein anderes an seine Stelle trete, oder vielmehr, daß die Societät sich ohne Entwickelung eines Systems entwickeln könne. Er läßt wohl eine erste Idee, welche die Möglichkeit aller Systeme in sich hegt, in die Gesellschaft hineinleuchten, nimmt aber an, daß dieselbe der Vergessenheit anheimfallen, und die Massen unter Verzicht auf geistige und kriegerische Ausbildung und Übung sich ausschließlich den gewerblichen Interessen hingeben können. Dem widerspricht der Gang der Geschichte; die Culturtradition schließt eine systematische Entwickelung in sich. Die durch sie gewirkte gesellschaftliche Erneuerung des 15. Jahrhunderts ist von einer Vervielfältigung der kriegerischen Vermöglichkeit begleitet; in der abermaligen Erneuerung 1789 zeigt sich die Freiheit mit einer Taktik ausgerüstet. Die Ideen sind sonach vermögend, die Kraft zu beherrschen; und wenn Rosmini das widerwärtige metaphysische Witzwort ausspricht, im J. 1814 hätte die europäische Lebenssubstanz die revolutionären Accidenzen abgestoßen, so übersieht er, daß ganz Europa sich zum Kampfe gegen eine einzige Nation vereinigen mußte, um nach hundert Niederlagen den Fortschritt der Ideen zeitweilig niederzuhalten. Rosmini verbindet, um die Continuität der geschichtlichen Entwickelung zu retten, mit seiner Annahme einer stetigen Corruption der Massen oder des der Gesellschaft immanenten Willens die weitere Annahme einer fortschreitenden geistigen Vervollkommnung providentiell auserlesener einzelner Individuen, der Gesetzgeber und Philosophen, durch welche die Corruption aufgehalten und die civilisatorischen Errungenschaften einer niedergehenden Zeit für die nachfolgenden Zeiten gerettet werden. Wie sollten aber Gesetzgeber und Weise auf die von ihren geistigen Bestrebungen völlig abgewendeten Massen leitenden Einfluß gewinnen können? Gewinnen sie aber Einfluß, so stehen sie dem Volke nicht fremd gegenüber, sondern constituiren einen integrirenden Theil desselben und sind mit dem Leben desselben verwachsen, und werden aus diesem Leben herausgesetzt. Rosmini gibt diese natürliche Zusammen-

gehörigkeit des Volkes und seiner geistigen Führer nicht zu, sondern hält dafür, daß Zusammenklang und Gegensatz zwischen Massen und Individuen durch Gott prädeterminirt sei. Gott ist insgemein das Auskunftsmittel aller theologischen Geschichtstheorien; aber er kann die Gesetze der Vernunft nicht zu dem Ende festgestellt haben, um sie zu verletzen. Indeß soll ihnen durch die göttliche Offenbarungsthätigkeit zum dauernden Siege verholfen werden. Vor Entstehung des Christenthums konnten sich, bemerkt Rosmini, die Leiter der Massen dreier Mittel bedienen, dieselben zur Humanität hinzuleiten, der Gewalt, der List und der Wahrheit. Das Christenthum hat das den Widerstand des bösen Willens bewältigende Mittel der Tugend zur Wirksamkeit gebracht. Christus kündigte sich als Erneuerer der gesammten Menschheit an. Er lenkt die Willen der Menschen von den vergänglichen Gütern auf das Eine absolute Gut als höchstes Strebeziel der Menschen hin; er verheißt die absolute Erfüllung des menschlichen Fassungsvermögens in allen Beziehungen, nach welchen die Capacität gemessen werden kann. Die vier Maßstäbe der Messung sind Zahl, Raum, Dauer, Abstractionskraft. Die höchste Zahl ist Gott, der größte Raum das Universum, die höchste Abgezogenheit das Gute, die größte Dauer die Ewigkeit. Endlich verheißt Christus die Assistenz Gottes bei den Seinen bis an's Ende der Zeit. Er setzt ein in der Kirche perpetuirlich sich fortsetzendes Priesterthum zur geistigen und moralischen Lenkung der Massen ein, welche unter der Obhut dieser Leitung für immer gegen alle Gefahren der Abirrung zu falschen Zielen geborgen sind. So wird im dritten Elemente der Rosmini'schen Doctrin das zweite in das erste zurückvermittelt und die auf dem Wege der psychologischen Forschung sich aufdrängende Discrepanz zwischen Denken und Wollen, Idee und Wirklichkeit, Sein und Existenz harmonisch vermittelt. Das unendliche Sein bietet sich im Christenthum als das absolute Lebenselement der menschlichen Existenzen dar. Rosmini übersieht nur, daß der Platonismus, Brahmanismus, Buddhismus, daß alle Philosophien und rationellen Religionen mit gleichen Ansprüchen an den Menschen herangetreten sind, aber den Wünschen und Bedürfnissen derselben nicht zu genügen vermochten, indem das Sein als solches für sich allein für den Menschen nach der einen Seite zu viel, nach der anderen zu wenig ist; wir verweisen zum Verständniß dieser Bemerkung Ferrari's auf seine oben vorgeführte Exposition der Ungenüge und Einseitigkeit des spiritualistischen Transcendentalismus. Das Sein in

seiner Trennung vom Contingenten zerstört alle Moral, alle Ordnung, vernichtet jede Möglichkeit einer praktischen Regel. Moral, Ordnung, Praxis sind nicht mathematische Identitäten; sie könnten ihre Identität nur in dem Falle finden, als die Äquation zwischen Sein und Schöpfung sich ermitteln ließe. Für diesen Fall aber wären Moral, Ordnung, Praxis in anderer Weise vernichtet; denn es würde sich dann nur darum handeln, das physische, moralische und intellectuelle Leben in seiner ganzen Fülle im Guten und Schlimmen zu erschöpfen; und hiebei wäre das Sein stets mit uns, aber zufolge seiner Unbegrenztheit in vollkommener Indifferenz gegen Lust und Leid des mit Gutem und Schlimmem erfüllten Daseins. Rosmini's System ist intellectueller und socialer Stoicismus ohne lebendige Fühlung mit der concreten Daseinswirklichkeit. Das von den Erscheinungen isolirte Sein kann sich bei ihm nur in der Richtung auf's Unendliche in Zeit, Raum, Zahl und Abstraction entfalten; anstatt den Ansatz eines Systems der Allvermöglichkeit des Menschen innerhalb der Grenzen des Menschlichen darzubieten, führt es vielmehr zur Allvermöglichkeit der Barbarei in den genannten vier Maßbeziehungen, deren Erweiterung in's Unendliche uns aller menschlichen Wirklichkeit, sonach auch jener des christlichen Daseins entrückt.

Die modernen Millenarier[1] haben den Fehler ihrer älteren Vorgänger von Amalrich bis auf Lessing herab erkannt, eine das Christenthum überschreitende Zukunftsreligion in Aussicht zu stellen, die als eine von der Vernunft anticipirte eigentlich schon in der Gegenwart vorhanden sein müßte. Die modernen christlichen Millenarier: Fr. Schlegel und de Maistre beschränken sich auf die Erwartung eines zukünftigen erleuchteteren Geschlechtes, welches die gegenwärtig dem tieferen Verständniß der christlichen Wahrheit entgegenstehenden Vorurtheile und Abneigungen als etwas Überwundenes hinter sich haben wird. Nur läßt sich bei Schlegel's Construction der Universalgeschichte nicht absehen, wie jene angehoffte Erleuchtung im menschlichen Geschlechte folgenreich durchgreifen soll, wenn jede der bisherigen drei Hauptepochen der Menschheitsgeschichte in Abfall und Entartung ausläuft. Es handelt sich bei ihm um Wiedergewinnung des verlorenen göttlichen Ebenbildes im gottgeleiteten Gange der Geschichte. Die erste Epoche derselben ist jene des alten Orients, dessen geistiges Leben auf dem

[1] O. c., pp. 203 sgg.

Offenbarungsworte fußt. Dieses Wort wurde in China rationalistisch umgedeutet, und die Umdeutung lief in Atheismus aus; in den Imaginationen der indischen Weisen verwandelt sich sein Inhalt in eine Vergötterung der Naturkräfte; die ägyptischen Priester, welche auf Grund dessen die Geheimnisse der Natur ergründen wollten, verloren sich in die Magie. Die zweite Epoche stellt den Versuch dar, mit der Kraft des Genies und der Waffen das gesunkene Menschheitsleben zu regeneriren; Perser, Griechen, Römer sind an dieser Culturarbeit betheiligt. Der Geist der Eroberung, der in den Persern aufwachte und von ihnen auf Griechen und Römer überging, erwies sich einfach als Princip der Zerstörung und des Todes. In Griechenland war die Kunst göttlich, die Wissenschaft natürlich, der Staat rational; die Kunst führte zur Naturbetrachtung, die Wissenschaft führte zur Sophisterei, die Rationalität verkehrte sich in Egoismus. Die Römer zerfleischten sich selbst untereinander, nachdem sie die Herren der Welt geworden waren. In der dritten Epoche, in jener der christlichen Erneuerung, lehnt sich der Geist des Bösen gegen die göttliche Inspiration auf; schon in der Zeit der ersten Verbreitung des Christenthums setzt der böse Wille des Menschen der christlichen Wahrheit die Häresien der Gnostiker, Arianer und Millenarier entgegen. Im Mittelalter wird die Kirche zur herrschenden Macht im öffentlichen Leben, gestaltet den Staat um, constituirt christliche Monarchien, erzeugt eine neue Kunst und Wissenschaft; aber in die kirchliche Scholastik dringt der heidnische Peripatetismus ein, die politische Gewalt säcularisirt sich, das römische Recht begründet ein außerkirchliches Recht. Es folgt hierauf die heidnische Renaissance und der anfangs religiöse Protestantismus, der aber später in einen politischen und philosophischen Protestantismus übergeht. Der gegenwärtige Zustand der christlichen Gesellschaft ist also durchaus kein gesunder und normaler, und niemand weiß zu sagen, wie er in der nächsten Zukunft sich gestalten werde; wir sehen uns lediglich auf unser gläubiges Hoffen angewiesen. Dieses Hoffen ist auf einen religiösen Mysticismus gestützt, welchem auch Maistre huldigt; Letzterer urtheilt geringschätzig über die moderne Wissenschaft, und hofft auf eine dritte Epoche, in welcher es wieder Heilige und Helden geben werde. Die christlichen Mystiker, von Böhme bis auf Swedenborg, stützen sich rationellen Demonstrationen gegenüber auf Intuitionen des unmittelbaren Gefühles, auf welche ihre Erwartung einer künftigen Epoche endgiltiger Erneuerung gestützt ist.

Im Mysticismus bemächtigt sich das unmittelbare Gefühl der Objecte der Vernunft und findet sich hiedurch angetrieben, sich von denselben Rechenschaft zu geben. Außerhalb des Mechanismus gibt es keine Formel für dieselben, und ist das Gefühl gleich der Sensation nur ein Factum, auf welches sich keine Theorie der Menschheit gründen läßt. Daher beschränkt sich Kant darauf, die zukünftige Bildung einer allgemeinen philosophischen Menschheitskirche anzuhoffen, welcher dann die Aufgabe zufallen würde, die Sittlichkeit des menschlichen Geschlechtes zu überwachen. Diese Hoffnung ist bei ihm auf den menschlichen Einigungstrieb gebaut, der schon einmal den bürgerlichen Rechtsstaat zu Stande gebracht hat, und im Interesse des Weltfriedens wol auch noch den Weltstaat zu Stande bringen werde. Nun ist aber der Einigungstrieb nur eine Modification des an sich unbegrenzten Thätigkeitstriebes, der möglicher Weise auch durch den allgemeinen Weltfrieden nicht befriedigt sein möchte, und daher, um Besseres zu erreichen, das im Weltfrieden erreichte Gute zu zerstören sich angetrieben fühlen könnte. Kant reiht sich mit seiner Idee eines künftigen allgemeinen Weltfriedens den Utopisten, einem Bernardin de St. Pierre, Thomas Morus, Morelli u. s. w. an, deren Möglichkeitsbedingungen für ein philosophisches Verständniß des wirklichen Ganges der Menschheitsgeschichte werthlos sind.

Wie Kant, stützt auch St. Simon seine Zukunftsphantasie auf eine Activitätsformel, d. h. er macht in Ermangelung eines objectiven rationellen Wirkungsprincipes die menschliche Activität zum Erklärungsgrunde der von ihm inaugurirten neuen Menschheitsperiode. Diese Periode folgt als dritte auf die zwei vorausgegangenen des Heidenthums und Christenthums; in jeder dieser Perioden schafft die Menschheit sich die ihrem Interesse entsprechende Lebensform; die Formen sind Phänomene, welche einfach als Thatsachen hinzunehmen sind. Um den Übergang aus der ersten Lebensform in die zweite, aus der zweiten in die dritte erklärlich zu machen, muß St. Simon zeitweilige Rückschritte der Menschheit zugeben, deren mißliche Nothwendigkeit Leroux, der Metaphysiker der St. Simonisten-Secte, dadurch zu beseitigen sucht, daß er alle intellectuelle Arbeit am Abschlusse einer bestimmten Zahl von Menschengenerationen sich in Kräfte oder Fähigkeiten umsetzen läßt, in welchen die Errungenschaften der vorausgegangenen Generationen virtuell aufbewahrt sind. Diese an sich schwer zu fassende Theorie wird durch die Annahme einer Metempsychose gestützt, welche eine älteste Lehre der Menschheit sei. Allerdings muß er sich sagen, daß das

Christenthum diese Lehre zurückgewiesen habe, daß sie den Menschengeist für ewig an die Erde fesseln wolle und die vom Christenthum in Aussicht gestellte höhere überirdische Weltvollendung ausschließe, somit ein continuirliches Fortschreiten zu Höherem im Principe negire. Er gibt indeß ein absolut Vollendetes, welchem sich die Menschheit successiv anzunähern hätte, überhaupt nicht zu; ihm sind Gott, Natur und Mensch unlöslich miteinander verbunden, und Gott und Natur ohne den Menschen gar nicht möglich. Auf diese Art gewinnt er im Menschen ein Unendliches, welches sich unbeschadet gewisser zeitweiliger Rückschritte immer mehr entfaltet, ein Seiendes, das immer mehr seiend wird; das Göttliche ist die Menschheit in abstracto, die aber nur in concreto d. i. als Einleibung des Göttlichen im Stoffe existirt; die Metempsychose erklärt das Räthsel einer fortschreitenden Selbstactuirung der Menschheitsidee in stetiger Entwickelung trotz zeitweiliger Rückschritte, indem durch die Wiederkehr der in geistige Vermöglichkeiten verwandelten Seelen der durch mancherlei Störungen abgerissene Faden der Fortentwickelung immer wieder neu aufgenommen und weiter fortgesponnen wird. Wenn Plato stirbt, so geht die schaffende Natur daran, einen Jesus hervorzubringen, welcher der Menschheit den platonischen Idealismus einimpft; der Geist Platos geht in das Herz des Apostels Paulus über, die Herzensgedanken eines Paulus leben im Kopfe Leibnizens wieder auf u. s. w. Um diesen Proceß der Metempsychose zu verstehen, bedarf es eines divinatorischen Geistes, welcher die eigentliche Seele der Philosophie ist und die Philosophie der Zukunft schaffen wird. Nach Ferrari's Dafürhalten ist diese regellose philosophische Divination nur das Vehikel, einen rationellen Zusammenhang in St. Simon's Theorie der Weltperioden der Menschheit zu bringen; lasse man das Hypothetische und bis an's Absurde streifende Excentrische in Leroux's philosophischer Geschichtsconstruction fallen, so bleibe die allgemeine Idee eines kritischen Processes übrig als jener Form, in welcher sich der continuirliche Fortschritt der einem vorempfundenen, aber erst allmälig immer klarer in's Denken eintretenden Ziele zustrebenden Menschheit sich vollziehe. Mit dieser Grundidee ist auch Ferrari einverstanden, und erklärt die excentrischen Irrungen Leroux's aus dessen an sich berechtigter kritischer Opposition gegen Cousin und Jouffroy.

Eine andere Art der Ausgleichung zwischen Endlichem und Unendlichem als jene Leroux's wurde in Deutschland versucht.[1] Kant hat te

[1] O. c., pp. 223 sgg.

den Widerspruch zwischen Endlichem und Unendlichem auf sich beruhen lassen, und Gott, Natur, Mensch als drei Möglichkeiten hingestellt. Die zwischen diesen Möglichkeiten immer noch bestehenden Antinomien suchte Fichte dadurch zu beseitigen, daß er das objective Ich zum Schöpfer Gottes und der Natur, der Freiheit in der Geschichte und des glückseligen Seins in einer unbegrenzten Reihe künftiger Lebensentwickelungen machte. Allein auch bei Fichte muß das Ich sich begrenzen um die Begrenzung zu überwinden, das Unendliche sich einschränken um sich selber hervorzubringen. Um diese Unzukömmlichkeit zu vermeiden, setzte Schelling an die Stelle des Ich das Absolute, welches indeß gleichfalls, um die zwei Entwickelungsreihen des Ich und Nichtich, der Ideen und der Seienden hervorbringen zu können, der Einschränkung durch eine unbekannte Kraft unterliegt. In Folge dessen sah sich Hegel darauf hingewiesen, sowol den logischen als den ontologischen Erklärungsgrund der Limitation des Unendlichen aufzusuchen und damit die Kant'schen Antinomien auszugleichen. Er findet den erklärenden Grund darin, daß das absolute Sein in seiner Indeterminirtheit sich selbst nicht wahrzunehmen, die indeterminirte Vernunft sich selbst nicht zu erfassen vermöge. Gleichwol existirt dieselbe und ist Ursache aller Determinationen, die nicht außerhalb das Sein fallen können, daher der physischen Welt die Vernunft immanent sein muß. Um aber in den durch sie gewirkten Determinationen der physischen Welt sich selbst zu erfassen, muß sie in denkfähigen Wesen der sichtbaren Wirklichkeit zu sich selbst kommen, womit auf dem Erdkörper der geschichtliche Proceß beginnt; Subject und Object, Denken und Sein, Idee und Wirklichkeit identificiren sich da fortschreitend immer mehr im menschlichen Bewußtsein. Ferrari spricht dieser Construction Hegel's subjective Wahrheit zu, die darin bestehe, daß der Gedanke die durch den Gegensatz zwischen Indetermination und Determination zur Erfassung ihrer selbst determinirte Vernunft oder Idee sei; der Schluß aber vom Subjectiven auf das Objective, von der Erscheinung auf die Realität wird von Ferrari als unzulässig verworfen. Ob das Determinirte und Indeterminirte, welche beide in unserem Denken eine ungetheilte Einheit constituiren, es an sich seien, ob die Vernunft wirklich der Natur immanent, der Gedanke in Wirklichkeit das Resultat zweier Objecte sei, welche im Bewußtsein zu einem Sein oder vielmehr zum Phänomen des bloßen Gedankens sich identificiren, müssen wir als unerkennbar auf sich beruhen lassen. Daß uns ein Universelles immanent sei, welches sich

in Folge seines Gegensatzes zu den Phänomenen erkenne und die Systeme der Geschichte schaffe, ist ein Factum. Wenn aber gesagt wird, daß ein indeterminirter Gott die Begrenzungen der sichtbaren Welt hervorbringe und in's menschliche Bewußtsein eingehen müsse, daß er nur mittelst der von ihm selbst creirten Limitationen sich zu erkennen vermöge, so heißt dieß den Gedanken in dasjenige, was ihm vorausgeht, verlegen, um ihn aus demselben zu deduciren, es heißt den Menschen vergöttern und die Gottheit degradiren.

Wie Ferrari mit der allgemeinen metaphysischen Grundlegung der Hegel'schen Geschichtsphilosophie nicht einverstanden ist, so hat er auch an der Ausführung derselben Vieles auszustellen. Hegel faßt die Geschichte als den Proceß der zum vollen Bewußtsein ihrer selbst vordringenden Idee; die Geschichte ist als Aufeinanderfolge von einander ausschließenden rationellen Systemen wesentlich Bewegung. Damit sind alle der Staatenbildung vorausgehenden Völkerexistenzen aus dem Plane der Hegel'schen Geschichtsphilosophie ausgeschlossen, zusammt den weiten Ländergebieten, welche keine Geschichte hatten oder möglicher Weise erst in Zukunft haben werden. Der Schauplatz der menschlichen Civilisation beschränkt sich auf Asien und Europa. Asien faßt Bergländer, Flachländer und Küstenländer in sich; damit ist der Unterschied von Hirtenvölkern, ackerbautreibenden Völkern und Handelsvölkern gegeben. In Europa treten diese Unterschiede nicht so sehr auseinander und zeigen sich daher auch die natürlichen Bedingungen einer Ausgleichung der differenten Culturen. Demzufolge muß die Geschichte in Asien beginnen, in Europa abschließen. Die asiatischen Völker kennen nur Einen Freien, in Griechenland und Rom mehrt sich die Zahl der Freien, erst im modernen Europa sind Alle frei. Die starre staatliche Gebundenheit des Orients schlägt in Griechenland in Demokratismus um; in Rom vollzieht sich die Synthese der griechischen Freiheit mit der orientalischen Staatseinheit, welche sich aber schließlich gegenüber den anarchischen Tendenzen in monarchischen Despotismus verkehrt. Das im Menschen durch den weltmächtigen römischen Despotismus unterdrückte Göttliche bringt sich in der Religion Christi zur Geltung. In der Gestalt des Gottmenschen Christus veranschaulicht sich die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; die Kirche constituirt sich unabhängig vom Staate, und macht das Göttliche im Menschen, sowie die Superiorität des Menschen über die Natur erkennen. Die Weltherrschaft geht auf den germanischen Stamm über; er ist der

Repräsentant des Geistes der neuen Zeit, deren Streben darauf abzielt, die absolute Wahrheit insofern zu realisiren, als sie die Determination der unendlichen Freiheit ist. Die Geschichte des germanischen christlichen Occidents verläuft in den drei Perioden vom Beginne der Völkerwanderung bis auf Karl d. Gr., von diesem bis auf Karl V, und von da bis auf die Gegenwart. Die in der ersten Periode im Allgemeinen und in rohen Formen sich darstellende Einheit des Geistlichen und Weltlichen löst sich mit dem Eintritte der zweiten Periode auf, die Völker lehnen sich gegen das Frankenreich, die Individuen gegen die legale Gewalt auf, der Feudalismus beginnt sich zu constituiren, die Kirche scheidet sich von der weltlichen Gewalt und wird selber zu einer solchen. Damit treten die inneren Widersprüche im Wesen der mittelalterlichen Kirche zu Tage, welche als äußere sichtbare Auctorität für das Absolute gelten will, trotz der von ihr affirmirten Identität Gottes und des Menschen den Priester zum ausschließlichen Mittler dieser Identität macht, und mit der Verdammung aller weltlichen Reichthümer das Streben nach dem reichsten weltlichen Besitze verbindet. Diesen Widersprüchen treten jene im Staatsleben zur Seite; der Kaiser ist das oberste Haupt der weltlichen Gesellschaft, seine Auctorität jedoch eine reine Rechtsfiction; der Staat ist auf die feudale Treue gegründet unbeschadet aller Auflehnungen und anarchischen Wirren; die sittlichen Zustände bieten ein Gemisch von Verbrechen und religiöser Devotion dar. Die Niederhaltung des Geistes in der Äußerlichkeit macht sich auf eclatante Weise im Unternehmen der Kreuzzüge bemerkbar; man sucht Christus im heiligen Lande, das Unendliche im Endlichen, das Geistige Heil im heiligen Grabe, der Reliquie aller Reliquien. Das Ergebniß der Kreuzzüge war die durch die Enttäuschung der ihnen zu Grunde liegenden Hoffnungen und Erwartungen hervorgerufene Erkenntniß, daß das Unendliche nicht im Endlichen, das Geistige nicht im Materiellen zu suchen sei. Damit wurde der Anbruch der dritten Periode vorbereitet, deren wichtigste Ereignisse die Reformation und die erste französische Revolution sind. Die von Luther erkämpfte geistige Freiheit war noch nicht die vollkommene Freiheit; er anerkannte selbst auf dem Gebiete des religiösen Gedankens noch Bindungen derselben, welche erst durch die Philosophie beseitigt werden konnten. Während Deutschland auf den durch die Reformation gebrochenen Bahnen rüstig fortschritt, fühlte sich Frankreich durch das katholische Princip seiner staatlichen Ordnung gehemmt, und brach diese Hemmnisse mit einem

Male völlig. Aber die erste Revolution gründete auf abstracten Anschauungen, gegen welche die Macht der concreten Wirklichkeit wieder aufkam; in der Restaurationsepoche lag die formelle Freiheit im Kampfe mit dem katholischen Principe, und obwol sie über dasselbe zum zweiten Male siegte, ist doch die substantielle Lösung des Problems, um welches es sich hiebei handelte, der Zukunft vorbehalten.

Ferrari zollte dem geschichtsphilosophischen Systeme Hegel's aufrichtige Bewunderung, hält aber dafür, daß es selbst bei vollkommener Acceptirung des Denkstandpunktes Hegel's wesentlichen Beanstandungen unterliege. Nach Hegel coincidirt die Geschichte des Menschen mit jener Gottes. Nun aber verwirklicht sich Gott im Gesammtbereiche des sichtbaren Daseins, daher die gesammte Naturentwickelung zur Geschichte des Menschen in innerer Beziehung stehen muß. Die Vernunft soll nach Hegel in der gesammten Natur präsent sein; demzufolge müßten alle accidentellen Details der Entwickelung letzterer in einer wesentlichen Beziehung zur idealen Geschichte der Menschheit stehen. Hegel sondert aber unter Beiseitelassung aller übrigen Völker und Stämme vier Völker: Orientalen, Griechen, Römer, Germanen als Träger der weltgeschichtlichen Bewegung aus. Er macht ferner den Sturz der Reiche, der für die ideale Geschichte eine äußere Zufälligkeit ist, zu einer idealen Nothwendigkeit, auf welche der Fortschritt der Civilisation, und der Übergang aus einem Entwickelungsstadium in das andere gegründet ist. Demzufolge ist nach ihm mit dem Sturze des Perserreiches die Geschichte im Orient abgeschlossen, mit der Eroberung Griechenlands durch die Römer geht der Geist der Geschichte von den Griechen auf die Römer über u. s. w.; damit werden die vom Geiste der Geschichte aufgegebenen Völker zu überflüssigen Existenzen herabgesetzt, sie sind von ihm zum geschichtlichen Tode verurtheilt. Die weltgeschichtliche Bewegung beruht nicht auf der Entwickelung der Völker, sondern auf dem Unterschiede derselben; es muß demnach so viele Entwickelungsstadien geben, als es hervorragende Völker gibt. Da jedes spätere Volk ein höheres geistiges Entwickelungsstadium repräsentiren muß, so begegnet es Hegel, daß er den griechischen Polytheismus über den jüdischen Gottesbegriff, die Moral der Karthager über jene der Chinesen stellen muß. Was die gelehrte Forschung in diesen Beziehungen ermittelt hat, läßt er mit stolzer Mißachtung bei Seite liegen. Er verwirft ferner a priori alle von der Theorie der Nationen aufgewiesenen geschichtlichen Parallelismen. Sein Racenprädestinationismus läuft in eine ungebührliche Überschätzung der

Germanismus aus, bei welcher der erweisliche Antheil der Romanen an der Entwickelung der Neuzeit entſchieden zu kurz kommt. Das Werk der deutſchen Reformation iſt durch zwei Siege des communalen und demokratiſchen Frankreich über das germaniſche Element zum Abſchluſſe gebracht worden. Wenn endlich Hegel beanſprucht, für denjenigen zu gelten, in deſſen Denken Gott zuerſt zur vollen Erfaſſung ſeiner ſelbſt vorgedrungen iſt, ſo möge er erklären, wie es möglich ſei, daß zwei Naturen und zwei Perſonen, jene Gottes und des Menſchen, in Eine Natur und Perſon zuſammengehen; mit dieſer Frage wäre die Bemerkung Hegel's über die Romanen erwidert, die nach ihm zufolge deſſen, daß ſie das Göttliche und Unendliche in die enge räumliche Umgrenzung der Euchariſtie verwieſen, ſich vom weltgeſchichtlichen Fortſchritte ausgeſchloſſen hätten und ſtationär geworden ſeien.

Hegel's Satz, daß Gott im Menſchen ſich erkenne, wurde von Couſin in jenen anderen umgekehrt, daß der Menſch ſich in Gott erkenne; daraus ergibt ſich eine neue von Hegel abweichende Conſtruction der Geſchichtsphiloſophie.[1] Das Selbſterkennen in Gott involvirt zwei Objecte der Erkenntniß, Gott und den Menſchen; ehe der Menſch in Gott ſich erkennen kann, muß er Gott erkannt haben; ſodann denkt er ſich ſelbſt im Unterſchiede von Gott, und endlich vollzieht er die Subſumtion des Gedankens ſeiner ſelbſt unter den Gedanken des Göttlichen als Cauſalgrundes des menſchlichen Daſeins. Daraus ergeben ſich drei Hauptepochen der menſchlichen Univerſalgeſchichte; in der erſten iſt der Menſch ganz an den Gedanken des Göttlichen hingegeben, in der zweiten bringt ſich der Gedanke der ſelbſtigen Endlichkeit zur Geltung, in der dritten vollzieht ſich die Vermittelung zwiſchen dem unendlichen Einen und dem endlichen Vielen mittelſt der Ableitung des letzteren aus der cauſalen Einen Subſtanz. Die erſte Epoche iſt durch den alten Orient, die zweite durch das griechiſch-lateiniſche Weltalter, die dritte durch das moderne Zeitalter repräſentirt. Jede dieſer Epochen ſcheidet ſich in zwei Perioden, in deren erſterer die Civiliſation in Induſtrie, Staat, Kunſt, Religion ſich geſtaltet, während in der zweiten das Bewußtſein um den Lebensinhalt der Epoche als Philoſophie in deren vier Formen: Materialismus, Spiritualismus, Skepticismus, Myſticismus ſich entwickelt. Jede dieſer vier Formen ſchließt Wahres und Falſches in ſich; das Wahre derſelben findet ſeine volle Ver-

[1] O. c. pp. 252 sgg.

werthung und vollkommene Vermittelung in der Ermittelung der Beziehungen des Vielen auf das Eine.

Ferrari findet die Application der drei Kategorien des Unendlichen, Endlichen und deren wechſelſeitiger Beziehung auf die Menſchheitsgeſchichte für die von Couſin beabſichtigten Zwecke nicht ausreichend, abgeſehen davon, daß ſie unpaſſend applicirt ſind. Man ſieht nicht ein, weßhalb gerade dem alten Orient die ſpecifiſche Beziehung auf das Unendliche gegeben wird; iſt die chineſiſche Civiliſation und Philoſophie nicht durchwegs in die Kategorie des Endlichen verſenkt? Und geht es an, die Culturvölker des alten Orients an den Anfang der Geſchichte zu ſetzen, gehen denſelben nicht Barbarenvölker voraus, die gewiß nicht vom Gedanken des Unendlichen durchdrungen waren? Fällt die Cultur des alten Orients nicht in die erſte Epoche, ſo kann die zweite Epoche nicht durch die griechiſch-lateiniſche Cultur conſtituirt ſein; es kann überhaupt kein Succeſſionsverhältniß zwiſchen beiden Culturkreiſen ſtatthaben, weil der griechiſche Polytheismus keine Evolution des Monotheismus iſt. Mithin kann auch Couſin's dritte Epoche nicht als Ausgleichung ſeiner beiden erſten Epochen verſtanden werden. Die unmittelbare Subſumtion der geſammten Geſchichte unter jene drei höchſt unbeſtimmten Epochen führt zu einem weiteſtgehenden Optimismus, welcher ſich wiſſenſchaftlich nicht erweiſen und rechtfertigen läßt, weil ſich die Beziehung aller hiſtoriſchen Einzelheiten auf jene Kategorien als ideelle Erklärungsgründe nicht aufzeigen läßt. Er müßte erſichtlich gemacht werden, wie die geſammte Organiſation des Erdkörpers, die Geſtaltung der Erdoberfläche bis in ihre geringſten Einzelheiten ihre ſpecifiſche Beziehung auf die Abwickelung der geſchichtlichen Ereigniſſe habe; um dieß erſichtlich zu machen, wäre eine göttliche Allwiſſenheit nöthig. Eben ſo wenig vermag Couſin die von ihm angenommene Congruenz der Civiliſation ſeiner Menſchheitsepochen mit der in jeder derſelben fallenden Philoſophie zu erweiſen. Die Civiliſation entſtammt nach ihm dem Genius der Völker, die Philoſophie dem Genie einzelner Männer; wir haben da zwei Intelligenzen, welche ſich dadurch von einander unterſcheiden, daß die letztere ſich ihrer ſelbſt bewußt iſt, während es die erſtere nicht iſt; beide verhalten ſich nach Couſin wie Leib und Seele zu einander. Worauf will Couſin dieſe Art Trennung der Schule von der Welt ſtützen? Er kann nicht erweiſen, daß die Philoſophie einer anderen Quelle entfloſſen ſei, als die ihr entſprechende Civiliſation. Wollte er etwa ſagen, daß die Civiliſation der

Völker auf dem Grunde poetischer oder religiöser Inspiration stehe, während die Philosophie ein Werk der Reflexion sei, so wäre zu erwidern, daß die Inspiration ohne Vernunftdetermination eine stumme Poesie bleibt, und die Poesie ein mystisches Element ist, von welchem Religion, Wissenschaft und Philosophie durchdrungen sind, daß ferner auch jede Religion ein kritisch reflexives Element in sich hege. Cousin sagt von der Reflexion, daß sie eine versuchte und überwundene Negation oder einen besiegten Zweifel voraussetze; dasselbe läßt sich auch von dem mit Bewußtheit festgehaltenen religiösen Gedanken sagen. Es ist demnach nicht zu ersehen, was die Philosophie vor der Religion an Einsicht voraus haben soll. Gesetzt aber, beide gehen aus zwei von einander verschiedenen Spotaneitäten hervor, so haben wir in der Religion eine Inspiration, welche von der Philosophie wol verstanden werden kann, ohne daß sie selber einer solchen Inspiration fähig wäre, während der Volksgenius die Religion aus sich herausetzt, ohne sie zu verstehen. So beruhen also die drei Religionen des Orients, Griechenlands und der modernen Welt auf einem Mysterium, mit welchem die Philosophie der entsprechenden Epochen nur durch das Wunder einer prästabilirten Harmonie in Einklang gesetzt werden kann, ähnlich jenem Wunder, durch welches die drei Civilisationen mit den oben erwähnten drei Kategorien in Einklang gesetzt sind. Aus Cousin's generellen Aufstellungen folgt, daß die Philosophie darauf beschränkt sei, die bestehenden Religionen aufzuhellen und zu erklären; demzufolge würde zur Erlangung einer über die Religion hinausschreitenden neuen Philosophie das Wunder einer neuen Inspiration nothwendig sein. In seiner Geschichte der Philosophie läßt Cousin die Vernunft mehr gelten als in seiner Philosophie der Geschichte; er scheint dort die unbestimmten Formeln seines historischen Optimismus abzustreifen und eine den Kategorien nicht unterstellte äußere irrationale Wirklichkeit anzuerkennen, deren Vorgänge von jenen in der Geschichte der Ideenentwickelung unterschieden seien. Leider aber fällt er in diesem letzteren Gebiete einem extremen Fatalismus, dem Fatalismus des Zufalles, anheim; zufällige Anstöße entscheiden über die Ideenentwickelungen ganzer Zeiträume, eine bestimmte Äußerung in der Isagoge des Porphyrius gab den ersten Anstoß zur Entstehung der Scholastik, ohne das zufällige Auftreten des von der antiken Tradition völlig losgerissenen Cartesius wäre die ganze neuere Philosophie nicht vorhanden. Ein kleiner Schritt weiter, und die gesammte Geschichte der Philosophie

von Ariſtoteles bis auf Carteſius erſcheint nur als Überlieferung des Alterthums; für dieſen Fall wäre die Entſtehung der modernen Philoſophie ſchlechthin unerklärlich, da dieſelbe doch nur aus der Reaction des chriſtlichen Geiſtes gegen das vorchriſtliche Alterthum zu verſtehen iſt, während Couſin die chriſtliche Philoſophie ſelber ganz in die antike Tradition verſenkt ſieht. Der von Couſin in die Geſchichte der Philoſophie eingeführte Fatalismus des Zufalles iſt aber nur eine Folge ſeiner Trennung der Schule vom Leben; daher kommt es, daß er nicht ſieht, wie es eben die Macht des Lebens war, welche zuerſt Chriſtenthum und überlieferte antike Philoſophie miteinander verband, ſpäter aber dieſes Band löſte, auf daß die Philoſophie eben ſo wie in den Zeiten des Ariſtoteles ihren ſelbſtſtändigen Gang wandelte. In Folge der Trennung der Schule vom Leben kann Couſin dafürhalten, daß die Scholaſtik nichts Anderes als die Entwickelung eines aus der philoſophiſchen Überlieferung der alten Welt zufällig geretteten Gedankenfragmentes ſei; von wahrhaft hiſtoriſchem Standpunkte aus erſcheint ſie als die geiſtige Entwickelungsgeſchichte des mittelalterlichen Chriſtenthums, während die moderne Philoſophie als der von ſeiner mittelalterlichen Umhüllung befreite Geiſt anzuſehen iſt, welcher den nachgebornen Söhnen des Mittelalters die Hütung des leeren Grabes Chriſti überläßt. Die Mängel der Couſin'ſchen Philoſophie und der Widerſtreit zwiſchen Couſin's Geſchichtsphiloſophie und Geſchichte der Philoſophie iſt in Couſin's Eklekticismus begründet; Ideales und Reales ſind in ſeiner Lehre nicht innerlich vermittelt. Daher kommt es, daß er bald Ideales und Reales confundirt, bald die Reflexion von der Spontaneität auf unnatürliche Weiſe trennt; im erſteren Falle wird er zu einem alle phyſiſchen Zufälligkeiten determinirenden Fatalismus hingetrieben, in letzterem Falle muß er die Reflexion von allen Zufälligkeiten der Vorgänge in der Schule abhängig machen ohne Rückſicht auf das, was in der Welt und im Leben vorgeht. Ferrari hat nichts gegen die unperſönliche Vernunft als Grundanſchauung des Couſin'ſchen Eklekticismus einzuwenden; dieſe unperſönliche Vernunft ſei jedoch unvermögend, die Erſcheinungen zu ſubſtantialiſiren, indem die unendliche Subſtanz Couſin's die reelle Exiſtenz begrenzter Subſtanzen nicht aufkommen laſſe. Man könne Couſin weiter zugeben, daß die Subſtanz als urſächlich zu denken ſei und die von ihr hervorgerufenen Erſcheinungen in uns den Urſächlichkeitsgedanken als Anhalt und Stützpunkt einer rationellen Denkbewegung erwecken; wir haben

es aber da bloß mit subjectiven Denknothwendigkeiten zu thun, deren objective Wahrheit wegen der unbewiesen gebliebenen Realität endlicher Substanzen mehr als zweifelhaft bleibt. Cousin ist Psychologist, und weiß von seinem psychologischen Standpunkte nicht den Übergang auf das Gebiet der Ontologie zu finden. Wie sollte sich auch ein solcher Übergang finden lassen? Sicherlich nicht durch rationale Demonstrationen, denn diese stützen sich auf Identitäten; es gibt keinen mathematischen Übergang vom Ich zum Nichtich, vom Sein zum Erscheinenden, weil da nur lauter Unterschied ohne alle Identität besteht. Angenommen, es gäbe eine mathematisch zu ermittelnde Wechselbeziehung zwischen den Phänomenen der inneren und äußeren Welt, angenommen, es gäbe zwei absolute Wissenschaften oder sofern man Ich und Welt in Gott vermittelt denkt, drei Wissenschaften dreier Welten, so müßten diese eine einzige Substanz bilden, womit die Annahme ihrer realen Unterschiedenheit sich nicht verträgt; oder soll diese eine Wahrheit sein, so gibt es keine Identität zwischen ihnen und somit keinen mathematischen Übergang von der einen zur anderen.

VIII.

Ferrari deducirt aus der kritischen Überschau der bisherigen Theorien der Menschheit, daß keiner der in denselben eingenommenen Standpunkte ausreiche, weder jener der Erfahrung, noch jener des inneren Gefühles, noch endlich der ontologische Standpunkt. Das Eine ist gewiß, daß die Geschichte ein Werk der Vernunft ist; und darauf ist die Möglichkeit einer Theorie der Menschheit gegründet.[1] Denn die Vernunftthätigkeit ist wesentlich eine systemisirende Thätigkeit; und daraus ergibt sich der Begriff der Geschichte als eines Nebeneinanderseins und einer Aufeinanderfolge von Systemen. Die philosophische Betrachtung der Geschichte gieng zunächst darauf aus, den systemisirenden Geist der Vernunft in den von einander geschiedenen Societäten zu ergründen, und schuf damit die Theorie der Nationen. Die Wahrnehmung aber, daß eine über den Bereich der nationalen Societäten hinausreichende Association sich zu verwirklichen strebe, führte über die Theorie der Nationen hinaus zu einer Geschichte der Menschheit. Beide Theorien müssen zur Vermeidung der Gefahren einseitigen Vorgehens, welche jeder derselben in ihrer Isolirung von der anderen anhaften, mit-

[1] Principe et limites etc., pp. 271 sgg.

einander vereinbart und ausgeglichen werden; die erstere Theorie ist in ihrer Lostrennung von der letzteren geneigt, in der Geschichte der Nationen nur lauter Wiederholungen zu entdecken, letztere ist in ihrem Absehen von den Ergebnissen der Theorie der Nationen in Gefahr, in der geschichtlichen Evolution der Menschheit ein ausschließliches und allseitiges continuirliches Fortschreiten zu sehen. In der Ineinsbildung beider muß die von der Theorie der Nationen aufgewiesene Decadenz der nationalen Existenzen und die der Theorie der Menschheit sich aufdrängende Diversität der Nationen als accidentales Moment eliminirt werden, um es möglich zu machen, unverwandt und unbeirrt das im Leben der Nationen und der Gesammtmenschheit identische Princip im Auge zu behalten. Dieses Princip ist der Gedanke, das einzige dem menschlichen Denken Verständliche.

Die fortschreitende Vervollkommnung des menschlichen Geschlechtes konnte sich auf zweierlei Art vollziehen, entweder in der physischen, intellectuellen und moralischen Entwickelung einer einzigen über die Erde sich ausbreitenden Familie, oder mittelst des aus den Parallelismen der Völkercivilisationen herauswachsenden wechselseitigen Verständnisses. Der Gang der menschheitlichen Entwickelung entschied für die letztere Alternative. Obschon aber die äußere materielle Einheit der Menschheit in der Vervielfältigung der Gattung zerfiel, blieb doch die Einheit in der gemeinsamen Menschenvernunft als geistige Einheit der Geschichte unverletzlich aufrecht stehen und sucht sich immer mehr zu verwirklichen. Die Barbarenvölker fühlen sich in der materiellen Einheit ihrer Race, wenn sie alle anderen Völker der Erde unter ihre Herrschaft beugen wollen. Die halbcivilisirten Völker suchen die Einheit der Menschheit in der Einheit ihres religiösen Glaubens, welchem sie mit dem Schwert alle Menschen dienstbar machen wollen, auf daß alle Menschen zu Einem Volke unter Einem Hirten verschmelzen. Die civilisirten Völker begegnen sich in der Idee einer allgemeinen Menschenverbrüderung, innerhalb welcher Jeder, während er seine persönlichen Interessen verfolgt, im gemeinsamen Interesse Aller thätig ist. Ob, wann und wo die Idee der Gesammtmenschheit sich vollkommen verwirkliche, werde, bleibt für uns ein Geheimniß; wir wissen bloß, daß diese Verwirklichung mit unzähligen Hindernissen zu ringen habe. Die unbekannte Macht der Providenz, welche mit verschwenderischer Freigebigkeit eine unermeßliche Zahl von Lebenskeimen ausstreut, um Tausende von Creaturen opfern, um eine einzige zu ernähren;

ögen Tausende von Welten haben untergehen müssen, um die gegen-
irtige hervorzubringen; Tausende von Völkern müssen für ein Volk hin-
opfert werden, und es mögen Myriaden von Planeten an die selbst nur
vollkommene Verwirklichung der Vernunftidee in der Gemeinschaft
telligenter Wesen hingeopfert werden müssen. Ob der Gedanke, welcher
Welten regiert, auf unserem Erdplaneten seine höchste Offenbarung
alisiren werde, ist ungewiß.

Die Epochen der Geschichte müssen Systeme sein, und jedes dieser
ysteme muß eine in sich abgeschlossene Welt darstellen, welche auf
ie besondere Weise die ganze, volle und harmonische Lösung des
äthsels der menschlichen Bestimmung zur Erscheinung bringt. Es
ıd drei Gesichtspunkte, unter welchen die Realisirung des idealen
ieles der Menschheitsgeschichte in jeder Epoche derselben in Betracht
mmt: der physische, psychische und intellectuelle. Die äußere oder
ysische Ordnung der menschlichen Verhältnisse, welche dem Gesichts-
nkte des Interesses entspricht, läßt sich durch Gewalt, Vergleich und
eie Association herbeiführen; daher die Aufeinanderfolge dreier Epochen,
ren jede ihre besondere Signatur hat, indem die erste den Charakter
s Leidenschaftlichen, Blutigen, Kriegerischen an sich hat, die zweite
n Charakter der egoistischen Interessirtheit und politischen Klugheit,
e dritte jenen der Freiheit, Intelligenz und ökonomistischen Regelung.
ieser dreifachen äußeren Gestaltung der menschlichen Verhältnisse ent-
rechen in psychischer Beziehung drei Arten moralischer Anschauungs-
eisen, Poesien und Mysticismen, in intellectueller Beziehung drei
ntwickelungszustände der menschlichen Vernunft als Gestaltungs-
rincipes der Menschheitsgeschichte.

Das erste und primitive Mittel der Gesellschaftsgründung war
Gewalt und Krieg. Jägerhorden, welche in der Vertheidigung oder
Erweiterung ihres Jagdrevieres mit anderen Horden in Kampf geriethen,
nterwarfen dieselben ihrem Dienste und zwangen sie zum harten
Arbeitsdienste für ihre Zwecke; einzig auf diese Art konnte in den
rimitiven Menschheitszuständen eine politische Herrschaft entstehen, ohne
ie durch den Krieg begründete Sklaverei würde bei der natürlichen
Trägheit und Indolenz des im wilden Zustande lebenden Menschen
eine Gewöhnung an ein arbeitsames Leben als Grundbedingung einer
vilisirten Existenz stattgehabt haben. Die durch primitive Kriege und
nterjochungen entstandenen heroischen Regimente involviren das Kasten-
esen, den Feudalismus, das Patrizierthum; zwischen Herren und

Sklaven bildet sich eine Mittelclasse von Arbeitern, Clienten, Handwerkern, Plebejern, die, ohne der Sklaverei anheimgefallen zu sein, in ein Schutz- und Dienstverhältniß zu den Gebietenden treten, welche die einzigen historischen Personen dieser ersten Geschichtsepoche sind. Die Gebietenden constituiren eine Kriegerkaste, welche alle anderen Elemente der primitiven Gesellschaft despotisch beherrscht und ausnützt, für sich selbst aber keine anderen Gesetze anerkennt, als jene, welche im Interesse der Aufrechthaltung ihrer Unabhängigkeit und Oberherrschaft geboten erscheinen. Diese Epoche ist nicht an eine bestimmte Zeit der geschichtlichen Vergangenheit gebunden; sie hat sich in verschiedenen Ländern der Erde zu verschiedenen Zeiten wiederholt. Der Übergang aus derselben in die zweite wurde durch das allmälige Aufkommen der zwischen Herren und Sklaven eingeschobenen Classe der Arbeitenden vermittelt. Die Arbeitsindustrie in Verbindung mit dem Handel schuf durch die mit ihr gegebene Mehrung des Besitzes ein neue gesellschaftliche Potenz, deren Interessen mit jenen der Aristokrati- im Widerstreite lagen, ohne daß letztere zufolge ihrer Abhängigkeit von den Bedürfnissen des Luxus und Wohllebens der Förderung der Interessen jenes Standes, dessen Arbeitsthätigkeit der Befriedigung der verfeinerten und gemehrten Lebensbedürfnisse diente, sich zu entziehen vermocht hätte. Zuerst wurde eine Ausgleichung der antagonistischen Interessen der Aristokratie und Demokratie versucht. Die Demokratie begnügte sich anfangs mit dem, was man ihr zugestand, steigerte aber allmälig ihre Forderungen immer höher; die allwärts ausbrechenden Kämpfe zwischen Aristokratie und Demokratie leisteten dem Aufkommen der Einherrschaft Vorschub, welche sich im Interesse ihrer Macht auf die Seite der Demokratie stellte, und so die Aristokratenherrschaft völlig brach. So wurden die römischen Cäsaren die Emancipatoren der Menschheit, Constantin bewältigte den Widerstand des Senates und der Prätorianer durch die förmliche Anerkennung der christlichen Kirche. In der Geschichte der neueren europäischen Völker sieht sich der Feudaladel seit dem 11. Jahrhundert in der Mitte zweier Gewalten, der städtischen Communen und der Könige, gestellt. Dem zunehmenden Reichthume des Bürgerthums geht eine entsprechende, schrittweise zunehmende Verarmung des Feudaladels zur Seite; alle geographischen Entdeckungen und die damit in Verbindung stehenden Eröffnungen neuer Handelsstraßen geben dem städtischen Bürgerthum einen neuen Aufschwung, während die Aristokratie sich nur im Anschluß an

önigthum eine Rangstellung zu sichern vermag, und statt selber zu
:rrschen, um bevorzugte Bedienstungen in der Administration und im
eere wirbt. Wie der Adel ist aber auch das Bürgerthum an das
önigthum angewiesen, welches letztere allein im Besitze der militärischen
ewalt ist und die staatliche Administration leitet; somit sind die
onarchen oder Aspiranten der Monarchie, die Dictatoren und Im-
:ratoren die historischen Personen der zweiten Epoche, und alle anderen
änzenden Namen auf den Gebieten des öffentlichen Lebens, der
issenschaft und Kunst sonnen sich im Lichtglanz der königlichen Macht.
ie vermittelnde Stellung, welche das Königthum in dieser Epoche
nnimmt, verliert ihre Sicherheit in dem Grade, als das reich ge-
ordene Bürgerthum auch Antheil an der Regierung zu gewinnen
:ansprucht; es brechen im Denken der Gesellschaft Ideen durch, welchen
folge das Königthum als ein Amt im Dienste der allgemeinen
ohlfahrt aufgefaßt, und nebstbei verlangt wird, daß der persönlichen
ähigkeit und dem persönlichen Verdienste die Wege zu jenen Be-
enstungen geebnet würden, die bisher als ein Vorrecht der Aristokratie
lten. Die Adeligen suchen ihre bevorrechtete Stellung durch engsten
nschluß an das Königthum zu retten, und treten für das absolute
ttliche Recht desselben ein. So treten sich zwei einander diametral
tgegengesetzte Anschauungen gegenüber, deren Widerspruch sich in der
tellung des Königthums reflectirt; eine Finanzkatastrophe reicht hin,
: zum Wanken gebrachte Stellung der königlichen Gewalt zum
lligen Sturze zu bringen. In diesen Sturz sind selbstverständlich
ch die Adeligen hineingezogen, und ihre sociale Stellung wiegt
:tan nur nach dem Verhältniß ihres dem Gemeinwohle dienstbaren
esitzes. Damit leitet sich der Übergang in die dritte geschichtliche
poche ein, die indeß nur unter bestimmten, in weiteste Ferne gestellte
edingungen zur vollen Wirklichkeit werden kann. Das Ideal der
itten Epoche ist die auf Grund eines allgemeinen Weltfriedens sich
ollziehende freie Association der Völker in einer durch die einzig
eltenden Rücksichten der Billigkeit und Gerechtigkeit geregelten wirth-
chaftlichen Gegenseitigkeit; sie kann also nur dann eintreten, wenn es
eine Kriege mehr gibt. Kriege werden aber so lange nicht zu vermeiden
in, als sich die Stärke auf Kosten des Rechtes und der Billigkeit
ltend zu machen sucht. Bis dahin also hat die Demokratie auf Er-
ngung ihres vollen Sieges zu verzichten; sie bedarf bis dahin des
Hutzes der Waffen, und kann, so lange dieß währt, nicht mit voll-

kommener Autonomie sich selber regieren. Der Schutz der Waffen ist aber auch für die innere Ordnung der einzelnen Völker und Staaten noch für lange eine permanente Nothwendigkeit; und das Traurigste ist, daß dieser Schutz zur Aufrechthaltung der einen inneren Widerspruch in sich enthaltenden Ordnung der gegenwärtigen Gesellschaft aufgeboten werden muß. Der Bestand der gegenwärtigen Ordnung fordert, daß der Rechtstitel des Besitzes als solchen aufrecht erhalten werde; eine Modification und Umänderung der Besitzverhältnisse nach jenem Principe, welches die Ausgleichung des Interesses jedes Einzelnen mit dem Interesse der Gesammtheit heischt, würde die Arbeitsthätigkeit der gegenwärtigen Gesellschaft auf das Empfindlichste beeinträchtigen, ja völlig zerstören und damit die furchtbarsten gesellschaftlichen Erschütterungen herbeiführen. Ferrari weist alle Utopisten von sich, die blutigen Utopisten als Wahnsinnige, die friedlichen als Träumer; beschlimmste aller Utopismen ist ihm jedoch jener, an die Perpetuität des gegenwärtigen Gesellschaftszustandes zu glauben. Dieser gleicht einer Sphinx, an welcher das edle Menschenhaupt mit einem unedlen thierischen Leibe verbunden ist. Dieser Zustand muß beseitigt werden, wenn das Ideal der Humanität wirklich werden soll.

Die psychischen Habitualitäten der drei Epochen entsprechen den äußeren Zuständen derselben. Der heroischen Epoche entsprechen alle kriegerischen Tugenden: Kampfeslust, kühne Todesverachtung, Loyalität im Kampfe, Heilighaltung der Waffenbrüderschaft, hochherzige Gastlichkeit, höchster Grad der Aufopferungsfähigkeit. Man hält auf die Ehre der Stammbäume, dringt auf strengsten Gehorsam der Dienenden, die väterliche Auctorität wird mit aller Strenge gehandhabt. In der zweiten Epoche sinkt die Hochhaltung der ritterlichen Ehre, an die Stelle des Respectes vor der überlegenen Gewalt treten Verabscheuung der rohen Gewaltsamkeit, der Freibeuterei und des Diebstahles, Rechtlichkeit im Handel und Wandel bringt sich als eine wichtigste sittliche Forderung zur Geltung. Mit dem Aufkommen des Königthums entsteht auch der einem lebendigen Gesellschaftsinteresse entsprechende Cult desselben. Als charakteristische Eigenheit der psychischen Stimmung der dritten Epoche ist der Cult des Genies zu bezeichnen. Die Gebote der Moral, welche in derselben herrschen sollen, sind zwar erschöpfend durch das Christenthum angegeben; es handelt sich jedoch um Schaffung jener Zustände, in welchen das von der Tugend unabtrennliche selbstische Interesse seine Rechnung findet. Das Christenthum prediget allgemeine Menschen-

:; die Erfüllung dieser Pflicht wird aber erst dann möglich sein,
n durch die Macht der menschlichen Vernunft eine derartige all-
eine Menschheitsverbrüderung geschaffen ist, in welcher das Interesse
Einzelnen mit jenem der Gesammtheit sich vollständig deckt. Ferrari
t in dem von der Kirche gepredigten indeterminirten oder des-
ressirten Ascetismus die abstracte Negation aller positiven Lebens-
igkeit, die im Egoismus d. i. im selbstigen Interesse des handelnden
ıschen begründet ist. Daraus folgt, daß die christliche Kirche dereinst
naturalisiren und in der allgemeinen Weltgemeinschaft werde auf-
n müssen, weil sie, so lange sie an ihrem Heiligkeitsideale festhält,
t nur mit der Welt, sondern mit sich selbst im Widerspruche sich
ıdet. Dieser innere Widerspruch der Kirche besteht darin, daß
:rhalb der Kirche das Priesterthum und Ordenswesen einander
ermittelt gegenüberstehen; das Ordenswesen repräsentirt die voll-
mene Weltentsagung, während das Priesterthum im Interesse der
echthaltung seiner Weltherrschaft alle Schätze der Erde an sich
. Die christliche Religion ist indeß nur eine der mehreren mono-
tischen Religionen, welche dem Stande des Vernunftdenkens in der
ten Epoche entsprechen und die Umkehrung des in der ersten
che herrschenden Vernunfthabitus darstellen. Während man nämlich
'er ersten Epoche das Göttliche ganz im Weltlichen, das Geistige
Körperlichen aufgehen ließ, trennte man in der zweiten Epoche das
tliche vom Weltlichen und faßte es als Unendliches. Dadurch wurde
allerdings der monströse Irrthum des primitiven Religionsdenkens
ıieden, das Endliche durch das Endliche, das Leben durch das Leben,
Bewegung durch die Bewegung zu erklären; aus der Trennung des
ndlichen vom Endlichen, des Geistes von der Materie resultirten aber
e Schwierigkeiten, indem einerseits das Endliche neben dem Unendlichen
verschwinden droht, andererseits das in seinem realen Unterschiede vom
endlichen festgehaltene Endliche, sofern es nach eigenen Gesetzen sich
wickelt, die Einwirkung des Unendlichen auszuschließen scheint. Ferrari
:nnt einfach, daß die Gegensätze zwischen Geist und Materie, Ewigkeit
Zeit, Unendlichkeit und Raum, Untheilbarkeit und Theilung, gött-
:m Vorherwissen und menschlicher Freiheit, Vorsehung und Übel,
einem Worte zwischen Unendlichem und Endlichem für uns unlöslich
ı, aber die nicht zu missenden Anhaltspunkte unseres philosophischen
ıkens darbieten, sofern sich in allen unseren Gedanken über die Dinge
e Gegensätze reproduciren und an ihnen sich entwickeln.

Man hat zwischen idealer und positiver Geschichte zu unterscheiden.[1] Während die ideale Geschichte den in Interessen, psychischen Stimmungen und im Vernunftdenken begründeten Gang der menschlichen Dinge beleuchtet, hat die positive Geschichte die äußeren Facta vorzuführen, in welchen die ideale Geschichte zum Ausdrucke kommt. Das fatalistische Element der Geschichte liegt anfangs ganz außerhalb der Geschichte, und nur allmälig greift die menschliche Vernunft stets intensiver in den Gange der Entwickelung durch. Die Menschengeschichte ist in jene der gesammten natürlichen Wirklichkeit verschlungen; beide werden von denselben Gesetzen der physischen Nothwendigkeit durchherrscht. Diese bringen es mit sich, daß unzählige Existenzen einem bestimmten außer ihnen liegenden Zwecke geopfert werden müssen. Die Entwickelung der Menschheit mag öfter als einmal durch eine Revolution des Erdballs unterbrochen worden sein; gewiß ist, daß Babylon, Persepolis, Athen, Rom allen Zufällen der Kriege anheimgegeben waren, daß die Ideen mehrmals in den heranfluthenden Wogen der Barbarei unterginge, daß die Geschichte mehrmals vom Neuen beginnen oder wenigstens zeitweilig rückwärts schreiten mußte. Um alle Ereignisse zu erklären, muß man die physischen Kräfte der Menschheit, die Theilung der Nationen, die Kriege zwischen Völkern, welche ohne einander zu kennen aufeinanderstoßen, und endlich die dem Fortschritte der Ideen voraus bestimmend angepaßte Structur des Erdballs kennen und aufzeigen. Dieß läßt sich nur in der Macht des außer den schöpferischen Kräften des Universums stehenden Denkens bewerkstelligen, welchem die genannten Ursachen der Ereignisse als eine historische Fatalität gegenüberstehen, und darum wol beschrieben aber nicht erklärt werden können. Darum ist ein einheitliches Princip der Universalgeschichte eine Chimäre; es gibt keine andere Einheit in der Geschichte als jene der Vernunft, oder der idealen Geschichte in der Aufeinanderfolge ihrer Systeme. In Folge der factisch gegebenen historischen Fatalität können diese Systeme rasch und glänzender oder langsam und dunkelerkennbar aufeinanderfolgen. Der Fortschritt als solcher, wie er durch die gegebenen inneren und äußeren Ursachen bedingt und bestimmt ist, geht aus der idealen Geschichte hervor; der positiven Geschichte gehören die Daten, Facta, Formen, Menschen an, so wie alle charakteristischen Selbstbekundungen der Völker, sofern diese gleichsam als Personen handeln. Zu den Accidentalitäten der

[1] O. c., pp. 364 sgg.

positiven Geschichte gehören alle positiven Bestimmtheiten der älteren Religionen, welche durch eine unbegrenzte Zahl von äußeren Naturein drücken verursacht sind; nur langsam dringt der Monotheismus durch, und auch da kommt es noch der positiven Geschichte zu, zu beobachten, wie allmälig der Zauber weicht, welcher den Geist in der sichtbaren Erscheinungswelt gefangen hielt. Die ideale Geschichte ist nicht im Stande, die Probleme der religiösen Philologie (Mythengeschichte) aufzulösen. Selbst in der Geschichte der Philosophie, deren Entwickelungsgang so exact determinirt ist wie die Calcüls der Algebra, lassen sich die von der speciellen Beschaffenheit der Nationalitäten und Persönlichkeiten abhängigen Mittelglieder der Entwickelung nicht mit Nothwendigkeit vorausbestimmen. Vico erdachte eine ideale Philologie, und hielt es für möglich, auf Grund derselben die in's Dunkel mythischer Überlieferung getauchte Geschichte zu reconstruiren. In der That ist die Philologie mit der Universalgeschichte identisch, und obschon kein Ereigniß außer die idealen Gesetze fällt, gehören doch alle Differenzen und Formen der universalen Geschichte der Philologie an. Aber die planmäßige Einheit der Philologie entdecken, hieße die planmäßige Einheit der positiven Geschichte entdecken, während es doch für uns auf Erden keine andere Einheit als jene der Vernuft gibt.

IX.

Obschon die planmäßige Einheit der positiven Geschichte unserem geistigen Blicke sich entzieht, läßt sich doch die exacte Gesetzmäßigkeit in der Aufeinanderfolge ihrer Erscheinungen mit Bestimmtheit ermitteln; Ferrari bekennt, daß er von einem gewissen Zeitpunkte an, nämlich seit Erscheinen seiner Schrift über Machiavelli (1849) Alles daran gesetzt habe, die exacten Verhältnisse der geschichtlichen Bewegungen und Umwälzungen zu ermitteln. Seine letzten größeren Werke sind sämmtlich diesem Zwecke gewidmet, und laufen schließlich in eine Arithmetik der Geschichte aus. Ferrari glaubt in seinen geschichtlichen Studien erprobt zu haben,[1] daß jede historische Phase ungefähr 30 Jahre d. i. eine Menschengeneration dauere; jede große Epoche geht vier Phasen durch und füllt 125 Jahre aus; im Laufe von 500 Jahren, welche das Vierfache von 125 Jahren sind, geht eine durchgreifende Veränderung vor sich, so daß am Ende derselben die

[1] Histoire de la raison d'état, pp. 210 sgg.

Welt eine völlig andere ist, als sie am Anfange derselben war. E
wurde von 1815 bis 1847 ein Menschenalter ausgefüllt, welches m
als die Zeit des monarchischen constitutionellen Regimes (in Frankrei
bezeichnen kann; die dem Jahre 1815 vorausgehende geschichtli
Phase von ungefähr gleicher Zeitdauer war die Zeit innerer und äußer
Kriege (Frankreichs), welche keine parlamentarische Discussion zuließ
Es bedurfte eines dreißigjährigen Krieges, um die Reaction geg
Luthers Reformationswerk zu überwältigen, dessen Ideen gleichfal
im Laufe eines Menschenalters sich über die heutigen protestantisch
Länder verbreitet hatten. Im Jahre 1500 impfte Ludwig XII d
Italienern den Aussatz der Fremdherrschaft ein; 1530 war d
französische Einfluß in Italien zu Ende; innerhalb dieses Zeitraum
ging auch die Glanzerscheinung der italienischen Renaissance vorüb
In ungefähr 30 Jahren brachte Gregor d. Gr. den Bau der u
abhängigen geistlichen Papstherrschaft in Rom zu Stande; eben so vi
Jahre brauchte Muhamed, um den Islam, Karl d. Gr., um d
abendländische Kaiserthum zu gründen, Otto I, um es dauernd a
Deutschland zu übertragen; die Unterjochung des neuentdeckten Ameri
durch die Spanier wurde gleichfalls in 30 Jahren vollendet. D
griechischen Helden lagern vor Troja 10 Jahre, und bringen den R
ihres Lebens inmitten von Revolutionen und Coloniengründungen z
siebenhundert Jahre später erneuert sich der Kampf Griechenlands geg
Asien, und füllt in seiner Dauer 510—486 v. Chr. gleichfalls e
Menschenalter aus. Der peloponnesische Krieg, in welchem gegen i
Demokratie des Perikles reagirt wurde, heischte 28jährige Anstrengunge
die auf diese Reaction folgende Demüthigung der Spartiaten fül
26 Jahre aus, welche genau sich im heiligen Kriege, der letzt
religiösen Umwälzung der Hellenen, wiederholten. In Rom beläuft s
die zwischen 42 und 24 Jahren schwankende Regierungsdauer der sie
halbmythischen Könige auf ungefähr 7×33 Jahre; 33 Jahre ist a
die Dauer des mythischen Lebens Christi. Vom Beginne der Dicta
Cäsars (59 v. Chr.) bis zum Antritt der Alleinherschaft des Octavian
Augustus (29 v. Chr.) verlaufen genau 30 Jahre. Diese Epo
wiederholt sich in der italienischen Geschichte unzählige Male;
politischen Bewegungen erfreuen sich da des ausnahmsweisen V
zuges, sich in ihrem Verlaufe und in ihrer Repression durch den Kai
rein ohne alterirende und verschleppende Beimischungen zum A
drucke zu bringen. Bischöfe, Consuln, Bürgerherrschaften, Guelfen u

Ghibellinen, Tyrannen, Herren und Condottieri folgen in isochronen Explosionen aufeinander, zusammt den auf sie folgenden Reactionen durch die Kaiser, deren Repressionen durch die Päpste neue Phasen inaugurirten. In den regulären Monarchien und aristokratischen Republiken werden die genauen Abgrenzungen der dreißigjährigen Zeiträume durch die zufällige Lebenslänge der Herrscher oder die perpetuirliche Dauer des Senates verwischt oder gefälscht; indessen tritt auch bei hochbedeutenden Männern, einem Ludwig dem Heiligen, Rudolph von Habsburg, Richelieu das Zeitgesetz mit voller Deutlichkeit hervor. Wenn die Könige gar zu lange leben, beginnt ihre Impopularität den Fehler der Natur zu corrigiren; der Familiengeist der Regentenhäuser evanescirt, und eben so beginnen die Minister, durch deren Inspirationen ihre Herrschaft sich halten soll, zu fehlen. Bedeutende Männer pflegen in bestimmten Zeiten plejadenweise aufzutreten; hiedurch wird der rasche Gang der Dinge und damit der reine Ausdruck des Gesetzes der dreißigjährigen Phase begünstigt.

Die dreißigjährige Periode ist nur ein Theilabschnitt des größeren Ganzen, welchem sie sich als integrirendes Glied einfügt. Jede Umwälzung schließt zwei Bewegungen in sich, deren eine ein traditionelles Regiment verdrängt, während dasselbe in der anderen durch neue Menschen mit neuen Ideen reconstruirt wird. Auf jede Umwälzung folgt aber weiter eine unausweichliche Reaction, die sich gleichfalls in zwei Momente scheidet, indem sie mit einer Negation des geschaffenen Neuen beginnt, schließlich aber in eine Negation der Negation oder in den Sieg des Neuen ausläuft. So wurde z. B. die Reformation in England durch den despotischen Willen der Tudors eingeführt; sie wurde zur frei festgehaltenen Thatsache unter der Königin Elisabeth; die unverbesserlichen Stuarts reagirten dagegen, mit der Hinrichtung Karl's I war der Sieg der bedrohten religiösen Freiheit entschieden, und zwar in demselben Jahre, in welchem der westphälische Friede die Periode der Religionskriege abschloß. In Frankreich wurde der liberale Fortschritt der Reformation als demokratisches Element in die monarchische Staatsordnung hineingetragen; diese ging in der Bartholomäusnacht als Siegerin über dasselbe hervor; darauf folgt die gleichsam republikanische Reaction der Ligue, bis schließlich Richelieu das monarchische Element endgiltig consolidirte, und so das Werk der Bartholomäusnacht zum Abschlusse brachte. Dieselben Phasen wiederholen sich in Deutschland, Rußland, Italien, allüberall. Die darauf

folgende Epoche des aufgeklärten Despotismus zeigt uns in allen Staaten gleichmäßig jene vier Phasen, welche dem republikanischen Intermezzo der Fronde, der monarchischen Lösung in Versailles, der von Cellamare geleiteten Conspiration (1718), durch die Frankreich unter den religiösen Einfluß Spaniens gerieth, und den Doctrinen der Encyklopädisten, in welchen die geheimen Gedanken der Könige offenbar wurden, entsprechen. Niemand zweifelt, daß in der Neuzeit diese vier Phasen durch Robespierre, Napoleon I, Ludwig XVIII und Napoleon III dargestellt seien, und mehr oder weniger in den übrigen europäischen Staaten sich nachbildlich werden wiederholen müssen. In's Mittelalter zurückgehend, findet Ferrari lauter viergliedrige Epochen zu 125 Jahren, deren Endpunkte das Jahr 500 als Abschluß der Völkerwanderungen, 625 als Jahr der endgiltigen Constituirung der abendländischen Kirche, 750 als Jahr der Übertragung des Imperium auf den Occident, 875 als Moment der völligen Auflösung des Frankenreiches, 1000 als gesicherte Reconstituirung Europas erscheinen. Von da an unterscheidet Ferrari die Ären der Bischöfe (1000—1122 oder 1125), der Consuln (1125—1250), des Streites zwischen Guelfen und Ghibellinen (bis 1378), und der Veränderungen, welche vom großen abendländischen Kirchenschisma bis etwas über a. 1500 sich ergaben. Die neuere Geschichte bietet bis zum Ausbruche der französischen Revolution zwei solche Epochen in den Zeiträumen 1521—1647 (Reformationszeitalter) und 1648—1775 (westphälischer Friede bis zum Durchdringen der Encyklopädisten).[1] Die Bedeutung der fünf

[1] In seiner Schrift dei periodi politici (pp. 113—180) suchte Ferrari seine Theorie von den durch vier Menschenalter constituirten Perioden noch weiter durchzubilden, indem er die entsprechenden Abstände von je ungefähr 125 Jahren in jeder der vier periodisch wiederkehrenden, ein Menschenalter ausfüllenden historischen Phasen nachzuweisen suchte. Als solche Abstände treten in den die erste Phase constituirenden Generazioni dei Precursori hervor: Constituirung des abendländischen Concilienwesens (511), katholischer Krieg gegen die Großen seitens der Demokratie der Majores domus (638), die Theokratie der Ordalien (731), Begründung des Feudalismus (877), Ausbreitung der päpstlichen Theokratie (1000), Petrus Lombardus, die Troubadours Trouvères (1135), Poeten und Scholastiker (1271), Aufkommen des Bürgerthums (1378), Vorbereitung der Erscheinung des Calvinismus (1514), des Cartesianismus (1620), der Encyklopädisten (1750). Epochale Abstände der Generazioni rivoluzionarie die dem Auftreten Ebroin's, Karl's d. Gr. und der Festsetzung der Normannen in Frankreich vorausgehenden Erschütterungen, der Gottesfriede von 1041, Confiscation der Feuda durch Philipp August (König seit 1180), die Regierung Philipp

hundertjährigen Epochen tritt in's volle Licht, wenn die Weltlagen in den Jahren 1500, 1000, 500 der vorchristlichen Ära, sowie jene im Beginne der christlichen Zeitrechnung, in den Jahren 500, 1000, 1500 n. Chr. in's Auge gefaßt werden. Die 70 Danielischen Jahrwochen bedeuten in der jüdischen Geschichte einen der großen ungefähr 500jährigen Zeitabschnitte, nach welchen die vorchristliche Geschichte des jüdischen Volkes von Moses an sich gliedert.

Vermöchten wir in die ideale Geschichte einzublicken, welche sich bei allen Völkern, obschon unter verschiedenen Formen entwickelt, und wäre es uns gegönnt, besser jenes Ineinandergreifen zu verstehen, welches die Nationen nöthigt, zu derselben Zeit die Epochen zu wiederholen, so hätten wir den Einblick in das Sein und Wesen aller Staaten der Gegenwart und Vergangenheit.[1] Ein einziges Monument, eine Legende u. s. w. würde uns genügen, die Geschichte einer Nation zu reconstruiren. Aber die durch die Aufeinanderfolge der Ideen constituirte sociale Arbeit tritt uns kaum eher, als vom Beginne der christlichen Ära an genauer kenntlich entgegen; was rückwärts hinter derselben liegt, ist uns nur bruchstückweise und nach den angenehmen oder unangenehmen Eindrücken, welche es auf uns macht, bekannt. Wir können aus den staatlichen Entwickelungen und politischen Kämpfen jener alten Zeiten einzig die Wahrheit entnehmen, daß die Natur die Staaten schafft und vergehen macht. Die Natur ist es, welche ihre verschiebbaren Grenzen in den Sand zeichnet, welche sie nöthigt zu kämpfen und zu ringen, als Freie oder Sklaven, im Frieden oder Kriege zu leben; sie ist es, welche die Entwickelung aller staatlichen

---

Schönen (seit 1285), Auflehnung der Burgunder gegen Frankreich (1411), Religionskriege (1547), Fronde (1648), erste französische Revolution (1789). Epochale Abstände der Generazioni reazionarie: Julianus Apostata, Brunhilde (584), Ebroin (670), Ludwig der Fromme (814), Ludwig d'Outremer (936), Ritterthum (1066), Ludwig VII (1223), Ludwig der Böse (1314), Zeitalter der Johanna d'Arc, katholische Ligue (1574), Zurücknahme des Edictes von Nantes (1685), Restauration vom Jahre 1814. Epochale Abstände der Generazioni risolutive: Clotar II und Dagobert, Pipin, Karl der Kahle, Hugo Capet, Beginn der Kreuzzüge, Ludwig der Heilige, Karl der Weise, Karl VIII und Ludwig XII, die dem Regierungsantritte Heinrichs IV vorausgegangenen Lösungen, Regentschaft, Napoleon III. Ferrari exemplificirt das arithmetische Gesetz an der französischen Geschichte: La necessità di procedere dal noto all' ignoto, dal semplice al composto, dal facile al difficile, ci consiglia di esaminare innanzi tutto le 44 generazioni francesi (O. c., p. 117).

[1] Historie de la raison d'état, pp. 219 sg.

und gesellschaftlichen Ordnungen derart bestimmt, daß jeder Führer, jede Partei, jedes Volk seinen Existenzgrund zur Hälfte im feindlichen Felde hat, im Zusammensein mit gegnerischen Völkern und inmitten einer bekämpften und als befleckend verabscheuten Religion. Alle Institutionen gestalten sich im Kampfe gegen jene der Nachbarn, als Formen erwachsen aus dem Umsturze entgegengesetzter Formen; keiner der an der Schaffung derselben mitwirkt, handelt frei, sondern jeder unter den nöthigenden Eindrücken der Zeit und Umgebung, die ihm gewisser Maßen seine Rolle aufdrängt.

Ferrari läßt das einer geschichtlichen Existenz fähige Dasein der gegenwärtigen Menschheit um die Mitte des dritten Jahrtausends vor Christus beginnen, und unterscheidet nach Beschaffenheit der in der Entwickelung desselben successive hervortretenden geschichtlichen Potenzen neun Hauptepochen.[1] Zuerst treten die Gründer der Sklavenstaaten hervor (1500—1200), dann folgen die Zeiten der Heroen (1200—500), der Philosophen (500—336), der Eroberer (336—1), der Erlöser (1—500), der Oberpriester (500—1000), des Krieges zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt (1000—1350), der Landesherren und der Entdecker (1350—1500), der Reformatoren (1500 ....), deren Zeit noch nicht abgeschlossen ist. In jeder dieser Epochen stellt Ferrari die gleichzeitigen Erscheinungen der verschiedensten geographischen Gebiete zusammen; China, Japan, Indien, Arabien müssen die Parallelen zu den auf europäischem Boden sich entwickelnden politischen und religiösen Zuständen darbieten. Da ihm mit Heraklit Streit und Krieg Erzeuger der Dinge ist, so widmet er den verschiedenen Arten und Formen desselben eine eingehende Untersuchung;[2] er reducirt sie sämmtlich auf den Grundgegensatz zwischen Monarchie und Republik, auf den Kampf zwischen discretionärer Gewalt und dem unbeugsamen Gesetze. Die Mannigfaltigkeit der Situationen und Verhältnisse, in welchen dieser Kampf ausbricht und geführt wird, verwandelt das an sich eintönige Schauspiel eines perpetuirlichen Krieges in ein reichbelebtes Gemälde voll dramatischer Effecte und stetigen Wechsels der Scenen. In menschliche Natur spielt in Kraft eines ihr eingebornen despotischen Zuges einen Cäsar gegen einen Cato, Athen gegen Sparta, die Hohenstaufen gegen die Merovingerkönige aus; im fernen Osten sucht Ch

[1] O. c., pp. 119 sqq.
[2] O. c., pp. 1—119.

die Tartaren zu bezwingen, lehnt sich der Siagun gegen den ewigen Mikado, der Emir gegen die unnütze Heiligkeit des Kalifen auf; Gregor VII bekriegt das Kaiserthum, welchem Pascal II die dem heiligen Stuhle gemachte große Schenkung zurückerstatten wollte, um unbehindert die Tyrannei desselben entfalten zu können. Die Guelfen stehen für die discretionäre Gewalt, kirchliche Auctorität und Inquisition ein, die Ghibellinen für die individuelle Freiheit, Juristenherrschaft und Unabhängigkeit der Philosophen. Wo immer eine controverse politische Discussion statthat, wird die Tradition auf der einen Seite im Interesse der Demokratie, auf der anderen Seite unter Hinweisung auf den Gesellschaftsvertrag angerufen. Wenn der Jesuit für einen extravaganten und widersittlichen Probabilismus Propaganda macht, und der Jansenist ihm mit seinem starren, mürrischen Rigorismus entgegentritt, so vermeint der erstere das Evangelium mit allen möglichen Verhältnissen in Europa, China und Paraguay ausgleichen zu können, während der letztere den starren biblischen Buchstabenglauben Calvin's und die Luther'sche Vernunftfreiheit vertheidigen will. Der Engländer hängt als Sklave des Gesetzes am Alten, während der bewegliche Franzose sich über das Gesetz stellt und für die moderne Ideenbewegung Partei ergreift. Auf dem Gebiete der schönen Literatur kehrt sich das Verhältniß um, der freigeborne Engländer folgt einzig seinem Genius, während der monarchisch gesinnte Franzose der Rücksicht auf die Vorschriften des Aristoteles und auf die altclassischen Vorbilder sich nicht zu entschlagen vermag. Lope de Vega verehrt in seiner Poetik die Griechen auf den Knieen, in seinen unsterblichen Schöpfungen kehrt er ihnen den Rücken. Alle Umstände, welche in der Politik den Gegensatz zwischen Monarchie und Freiheit nuanciren, gehen in die Poesie und Eloquenz, in die Malerei, Sculptur und Musik über; man erkennt die Commandoworte, welchen sie folgen, wie man den mageren Pfauenkörper unter dem prächtigen Federschmucke desselben erahnt. Der geistige Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles wird dadurch markirt, daß ersterer aus seiner Philosophie gleichsam eine päpstliche Monarchie construirt, jede positive gesetzliche Ordnung bekämpft, dem Universum die Pflicht auferlegt, nützlich zu sein, den Wahrheiten die Pflicht trostvoll zu sein, unter Androhung des Bannes, wenn sie es nicht sein wollten, während Aristoteles mit voller Freiheit sich der unbefangenen Betrachtung des Universums hingibt, um die Geheimnisse desselben zu entdecken, möchte auch ihre Aufschließung auf uns sterbliche Menschen einen ver-

düsternden Eindruck machen. Ein derartiger geistiger Gegensatz tritt zwischen französischer und deutscher Philosophie, und insgemein zwischen Priester und Philosoph, Volksmann und Gelehrten, zwischen dem Manne der That und dem Theoretiker hervor. Der erstere folgt der Menge, verbirgt seine Kühnheit, geht auf Überredung aus, will zerstören und erneuern; der letztere sucht einzig die Wahrheit als solche, kennt keine Transactionen und Concessionen und erhebt sich in den Himmel der Abstractionen, widerwillig von dem ersteren sich abkehrend, der für die Rechnung eines Anderen auf der Erde kriecht.[1] Dieser in allen Gebieten des menschlichen Daseins hervortretende Gegensatz gehört zum Wesen der moralischen Ordnung und ist der lebendige Motor der menschheitlichen Entwickelung; er wird daher auch, so lange es ein Geschichtsleben gibt, nie erlöschen, weil es keine Syntheſe gibt, in welcher er absolut zu begleichen wäre. Wie die angebliche Ausgleichung der sexuellen Diversität im Hermaphroditen nur eine Afterbildung ist, so ist auch die Hoffnung auf eine absolute Ausgleichung der das geschichtliche Leben bedingenden Gegensätze das Zwitterproduct eines schwächlichen Denkens, welches von zaghafter Scheu vor den gewaltigen Evolutionen des Menschengeistes eingegeben ist und des Sinnes für die Größe und Schönheit des weltgeschichtlichen Drama ermangelt. Das Schauspiel der weltgeschichtlichen Entwickelungen ist überhaupt kein geeigneter Betrachtungsgegenstand für schwächliche Seelen; die in demselben wirksamen natürlichen Gesetze sind nicht jene der Privatmoral des Einzelmenschen, das Gegeneinanderspielen der unvermeidlichen Gegensätze, auf welchem alle Entwickelung beruht, schließt unvermeidliche Härten, Gewaltsamkeiten und scheinbare Ungerechtigkeiten in sich,[2] welche indeß ganz und vollkommen zur Ordnung des geschichtlichen Lebens gehören.

Obschon ein absolutes Ziel der weltgeschichtlichen Bewegung außer und über unserem geistigen Gesichtskreise liegt, so lassen sich doch auf Grund der Geschichtsarithmetik, welche mit Perioden von 125 Jahren und deren Vervierfachungen in 500jährigen und 2000jährigen Epochen rechnet, bedeutsame Ausblicke in die Zukunft des Menschengeschlechtes auf Erden gewinnen. Die 2000jährigen Perioden 2500—500 v. Chr., 500 v. Chr. bis 1500 n. Chr., 1500—3500 n. Chr. stellen Abschnitte dar, welche abgeschlossene Entwickelungen in sich bergen: 1. Auftreten des

[1] O. c., pp. 111 sg.

[2] O. c., pp. 403 sgg.

Menschengeschlechtes oder Beginn des zum Vernunftdasein erwachten Geschlechtes bis zum Aufwachen des philosophischen Denkens; 2. Aufwachen des philosophischen Denkens bis zum Beginne der den Forderungen desselben entsprechenden Gestaltung der menschlichen Lebenszustände; 3. Bemühungen um die Verwirklichung dieser Lebenszustände bis zu der Zeit, wo auf beiden Hemisphären alle Kräfte und Mittel des zeitlich-irdischen Culturdaseins ausgenützt sein werden, um auf der einen Hemisphäre den monarchischen, auf der anderen Hemisphäre den republikanischen Gedanken zum vollentwickelten geschichtlichen Ausdrucke zu bringen. Schon die gegenwärtige im Beginne begriffene 125jährige Epoche 1875—2000 stellt uns hochbedeutsame Ereignisse in Aussicht, welche durch den Gegensatz zwischen Frankreich und Rußland, Republik und strengem Monarchismus, politischer Freiheit und vaster Einheit bedingt sind. Die zwischen diesen beiden gegensätzlichen Mächten gelegenen Reiche und Völker werden in den Kampf zwischen beiden hineingezogen werden und sich vergeblich um Rettung einer selbstständigen Existenz inmitten desselben bemühen; der Orient und Occident werden miteinander in hartem Streite ringen, und die Blätter der Geschichte desselben werden mit Blut geschrieben sein.

So weissagte Ferrari im Jahre 1860; das seither erstandene mitteleuropäische politische Machtcentrum lag dazumal noch außer dem Bereiche seiner geschichtlich-politischen Voraussicht, und wir wissen auch nicht, ob und wie weit das Erleben dieser neuesten Gestaltung der politischen Verhältnisse Europas auf seinen geschichtlichen Calcul Einfluß genommen haben würde. Er bemerkt ausdrücklich,[1] daß der geschichtliche Seher nicht durch die unmittelbaren Eindrücke der nächsten Gegenwart sich gefangen nehmen lassen dürfe; selbst hervorragendste Männer, ein Machiavelli, Campanella, Gregor VII hätten sich hiedurch zu falschen Vorhersagungen und Zukunftshoffnungen verleiten lassen. Die echten Propheten erstehen inmitten des schwersten Leides und der tiefsten Demüthigungen eines Volkes; erschütternde Katastrophen wecken große Gedanken, in welchen sich der Geist der Nationen wiederaufrichtet. Die größten Propheten der alten Zeit waren jene des schwer heimgesuchten Judenvolkes, in deren Reihe Jesaias in unereichbarer Hoheit dasteht. Seine erhabenen Zukunftsvisionen realisirten sich in der Schöpfung der katholischen Kirche, auf deren oberprieſterliche Häupter

[1] O. c., pp. 418. sgg.

der Geist der Weissagung überging. Noch im vorletzten Decen des vorigen Jahrhunderts war Pius VI der einzige Zukunfts inmitten der von den Triumphen der Aufklärung berauschten H und gemeinhin ist es nicht der aufgeblähten Wissenschaft und stolzen Weisheitsdünkel, sondern dem Geiste der selbstaufopfernden sagung, mag er sich in den Formen der christlichen Demuth, buddhistischen Selbstvernichtung oder des skeptisch zurückhalte Verzichtes darstellen, vorbehalten, von den Eindrücken der Gegen unbeirrt in die Zunkunft zu schauen. Solche Propheten werden immer dort erstehen, wo Völker, Könige, Monarchien, Republiken die geschichtliche Bewegung vermittelnden Macht der Contradiction, unter Einem schöpferische und zerstörende Macht ist, zum Opfer fal da mag es dann wol auch vorkommen, daß die in erhabenem Schm ekstatisch entrückte Prophetenseele als Organ der unpersönlichen gemeinen Menschheitsvernunft mit algebraischer Präcision Zeit Stunde künftiger Dinge vorausschaut.

X.

Durch die Zukunftsseher wird selbstverständlich die gesam politische Literatur der Schulen abgethan, welche nur historischen W hat, indem die einzelnen Literatoren derselben nur die Repräsenta bestimmter historischer Verhältnisse sind, deren ungerechtfertigte Gene sation ihre politischen Anschauungen, Rathschläge und Calcüle unrichtig unwahr machte. Ferrari gibt in seiner Historie de la raison d'état[2] e literargeschichtlichen Abriß der italienischen politischen Doctrinen 13. Jahrhundert bis in's 18. Jahrhundert herab, welchen er in seinem Co degli scrittori politici italiani erweiterte und zu einem selbstständ Werke gestaltete. Er läßt die Entwickelung der staatswissenschaftli Anschauungen der Italiener in vier Perioden verlaufen, welche er das goldene, silberne, eherne und eiserne Zeitalter der italienischen Sta wissenschaft aufeinander folgen läßt. Die erste Periode (1222—1530) vier Zeitabschnitte in sich, in deren Abfolge sich der successive Übergang der durch die päpstlichen Staatstheoretiker vertretenen Gottesherrschaf

[1] Pie VI seul, à la veille de 89, allait à Vienne derouler aux yeu l'empereur le tableau magique de la révolution imminente; seul il en prév les succès et les revers, seul il savait craindre et espérer, comme s'il s encore été l'unique initié du grand art des prophètes. O. c., p. 421.

[2] O. c., pp. 225—375.

r von Machiavelli bevorworteten Teufelsherrschaft vollzieht. Der ste Abschnitt (1222 bis 1350) führt die vier der Zeit nach ersten alienischen Staatstheoretiker vor, welche dieß miteinander gemein aben, daß sie den italienischen Freiheitsbestrebungen als Vertreter des Despotismus entgegentreten: der ungenannte Verfasser des Oculus astoralis, Thomas Aquinas, Dante, Ägydius Colonna als Vertreter es naiv bäuerlichen, päpstlichen, kaiserlichen, königlichen Despotismus. Im zweiten Abschnitte (1350 bis 1494) tritt Petrarca, welcher dem Zeitalter der Signori anhört, als Anwalt der tribunizischen Monarchie hervor; sein Ideal ist der König-Dictator, der gekrönte Brutus. In Petrarca's Bahnen bewegen sich Platina, Pontano, D. Caraffa, und letztlich noch Patrizzi, Bischof von Gaëta, der zugleich Republikaner und Royalist ist. Die Ideen dieser Männer sind Zeugnisse der anarchischen Zustände der italienischen Halbinsel, wie sie in keinem anderen europäischen Lande damaliger Zeit sich fanden. Die fortschreitende Verschlimmerung der italienischen Zustände, welcher Gino Capponi in seinen Ricordi eine Erinnerungstafel widmete (1420), schien ihren Hochpunkt erreicht zu haben, als im dritten Zeitabschnitte (1494—1512) Savonarola als politischer Reformator auftrat, um die geradezu der Mißachtung anheimgefallene Gottesherrschaft wieder zu erneuern; katholischer als der Papst, bewies er durch sein Schicksal, daß die Zeit der von ihm vertretenen Ideen vorüber sei. Der natürliche Rückschlag gegen seine Ueberspanntheit war die dem vierten Zeitraum (1512—1530) angehörige Betrachtungsweise der italienischen Dinge von Seite Machiavelli's, welchem Gott ein leerer Name, Religion und Gerechtigkeit eitle Chimären sind, und der, weil er von nationaler Föderation sich nichts verspricht, einen Borgia, ein despotisches Ungeheuer herbeiwünscht, durch dessen Machtreich der italienische Boden rein gemacht und mit einem Male Papst, Kaiser, Guelfen und Ghibellinen hinweggefegt würden. Er vernichtet unbarmherzig alle Größen der nationalen Vergangenheit, räumt aber auch mit allen Täuschungen des der Vergangenheit zugewendeten nationalen Bewußtseins gründlich auf, und repräsentirt durch die Eingebungen seines Geistes die rücksichtslose Härte, mit welcher die auf fortschreitende Entwickelung angelegte Natur mit ihren vorausgegangenen Hervorbringungen verfährt.

Das silberne Zeitalter der politischen Literatur der Italiener (1530—1576) charakterisirt sich in seinen besseren Hervorbringungen durch die geistige Reaction gegen den während dieser Epoche auf Italien

lastenden politischen Druck Spaniens. Dieser macht, daß man Venedig die Freiheit der republikanischen Verfassung preist (Contari Garimberto, Memmo); in Gianotti ersteht ein verspäteter Lobredn der florentinischen Freiheit; Foglietta spricht als Vertreter der genuesisch Demokratie, Salomonio declamirt gegen die römische Klerisei, Bi sucht die Republik in den ätherischen Höhen der Moral und der Idee Andere entwickeln die praktischen Lehren eines klugen Egoismus, d inmitten der politischen Unfreiheit die persönliche Freiheit aufrecht z halten weiß. Daneben existirt eine Literatur des monarchischen Servilismu und des höfischen Streberthums, in welcher sich das Abhandenkomm aller sittlichen Selbstachtung zu erkennen gibt.

Die dritte Periode oder das eherne Zeitalter (1576—1644) wi in überraschender Weise durch eine Rehabilitation Machiavelli's vo Seite eines Kirchenmannes eingeleitet; Bottero vertheidigt mit Hil Machiavelli's die Bartholomäusnacht, die Vertreibung der Maure aus Spanien, die Härten und Grausamkeiten eines Cortez u. s. w Er plündert die Schriften Machiavelli's ungescheut aus und schlä einen Ton an, welcher eine Schaar von bezahlten Nachahmern finde Die Jesuiten (Bellarmin, Possevin) desavouiren im Namen d politischen Freiheit die Resuscitation Machiavelli's; ebenso Bozi d'Agobbio, welcher sich nebstdem zu zeigen bemüht, was Italien i politischer Hinsicht den Päpsten verdanke. Scipione Ammirato, welch der erste seit Machiavelli von den Hoffnungen Italiens spricht, en wickelt klarer und unbefangener als Bozio den politischen Lebens gedanken Italiens, und spricht bereits der nationalen Föderation da Wort, worin ihm Tassoni zur Seite tritt. Boccalini geißelt in eine poetischen Satyre das auf Italien drückende Hispanierthum, der Genue Costa warnt bereits ahnungsvoll vor piemontesischen Machinationen Der Piemontese Vittorio Siri, welcher Frankreich als berufenen Schütze Italiens darstellte, rief eine Debatte hervor, als deren Ergebniß sic im Bewußtsein der denkenden Italiener die Überzeugung absetzte, da der Vorschlag, das spanische Joch mit französischer Hilfe abwälzen s viel hieße, als eine Knechtschaft mit einer anderen schlimmeren ver tauschen. Eine eigenthümliche Rolle spielt in diesem Zeitraum Paol Sarpi, welcher den Machiavellismus in republikanischem Sinne al Schutzmittel des venetianischen Freistaates gegen die Überwucht de monarchischen Machiavellismus des spanischen und römischen Hofe verwerthet. Paruta spricht sich, gleichfalls an Machiavelli sich an

lehnend, im Interesse der Erhaltung der Unabhängigkeit Venedigs für eine föderative Union Italiens zur Abwehr fremdländischer Ingerenz auf italienische Angelegenheiten aus. Andere venetianische Staatstheoretiker gefallen sich in einer idealisirenden Verhimmelung der Einrichtungen des venetianischen Freistaates. Campanella recurrirt in seiner Bekämpfung des dazumal weltgebietenden Spaniens auf die Idee der päpstlichen Universalmonarchie, und ist antirepublikanisch gesinnt, zugleich aber der Erfinder der socialistischen Idee. Sein Gegner Sammarco spricht in seiner Schrift de mutationibus zum ersten Male von den im Wesen der geschichtlichen Entwickelung begründeten Umwälzungen und von den aus dem Festhalten an bestimmten gegebenen Zuständen resultirenden politischen Täuschungen. Eine besondere Gattung von politischen Schriftstellern constituiren die sogenannten Tacitisten, d. i. ihre politische Conceptionen an Tacitus anknüpfende Autoren; die besseren unter ihnen verfolgen den Zweck einer geistigen Reaction gegen Hispanierthum und Despotismus, während Andere einer ganz entgegengesetzten Richtung folgen und in Servilitäten aller Art sich gefallen, wohin die vielen zum Theile geradezu läppischen Bücher über den Fürsten, über Prinzenerziehung u. s. w. gehören. Die monarchische Literatur dieses Zeitraumes verkommt schließlich durch ihre Gehaltlosigkeit und Charakterlosigkeit; das Bessere, was gegen Ende desselben geschrieben wurde, blieb ungekannt und drang gar nicht in die Oeffentlichkeit. Damit wird der Eintritt der vierten Periode oder des eisernen Zeitalters (1649—1789) eingeleitet, in welchem plötzlich alle politischen Schulen erlöschen. Es war, als ob mit der durch den Abschluß des westphälischen Friedens besiegelten Aufhebung der päpstlichen Universalherrschaft plötzlich alle Springfedern des politischen Forschergeistes der Italiener erlahmt wären. Die Politiker werden plötzlich tugendhaft und ergehen sich in salbungsvollen Discursen über Gerechtigkeit und Tugend als Unterlage der Wohlfahrt des bürgerlichen Gemeinwesens; Machiavelli wird nicht mehr verstanden, die Staatsraison gilt, soweit sie etwas von der Moral Unterschiedenes bedeuten soll, für etwas geradezu Unsittliches und Verabscheuungswürdiges. Statt der Staatsweisheit pflegt man nach Vico nur Rechtslehre, in deren Auffassung die Gegensätze zwischen religiös-conservativer und modern-liberaler Richtung hervortreten; Filangieri und Beccaria, welche auf liberaler Seite stehen und als die geistigen Führer der Nation im 18. Jahrhundert gelten, halten

dafür, daß es genüge, die Wahrheit offen auszusprechen, um ihr allgemeine Verbreitung zu sichern und damit die allgemeine Wohlfahrt auf Erden zu begründen. Dieses Princip, welches beharrlich durch die Presse gepredigt wurde und welchem die Presse selbst ihr Dasein verdankt, vertrieb die Idee der Staatsraison aus allen Büchern und von allen Tribünen; diese konnte sich nirgends verlautbaren, ohne durch einen Sturm allgemeiner Entrüstung zum Schweigen verurtheilt zu werden.

So endete eine geistige Bewegung, welche der italienischen Literatur über 424 Schriftsteller geschenkt hatte, und im päpstlichen Italien die Stelle der von Luther und Carteſius betriebenen freien Forschung ersetzte. Die Italiener schufen damit eine Lehre und Wissenschaft, um welche die übrigen Nationen sie zu beneiden Ursache hatten, und aus welcher dieselben auch nach Maßgabe ihrer besonderen politischen Verhältnisse geistige Anregungen zu schöpfen bemüht waren. Die italienische Doctrin war so vielseitig entwickelt, daß Deutsche, Franzosen, Engländer je nach Beschaffenheit ihrer politischen Lebenszustände daraus geistigen Nutzen ziehen konnten.[1] Es darf nicht vergessen werden, daß diese Wissenschaft der Italiener eine Frucht ihrer leidenvollen politischen Zustände war; sie war eine Schmerzgeburt, und ihre besten Vertreter waren regelmäßig dem Loose des Verkanntseins und der Verfolgung anheimgegeben. Zufolge des gemeingiltigen geschichtlichen Gesetzes, daß alle geschichtliche Bewegung durch Gegensätze vermittelt ist, bildeten sich die einzelnen politischen Theorien stets im Gegensatze zu den bestehenden schlimmen Verhältnissen und traten dort zu Tage, wo diese Verhältnisse am meisten herrschten. Damit erscheinen Zeit und Ort der Wirksamkeit der hervorragenden Vertreter der Doctrin dem Spiele des Zufalles entrückt; sie erscheinen als die gleichsam unbewußten Organe der Inspiration der historischen Vernunft,[2] in welchen das naturgemäße Begehren nach dem in der geschichtlichen Wirklichkeit Fehlenden sich vernehmbar macht. Der Ruhm Italiens, welches in seinen Bemühungen um Schaffung einer staatswissenschaftlichen Literatur

[1] O. c., pp. 359—373.

[2] Semblable à ceux que la soif jette dans le délire, ils voient, pendant leur fièvre, des monarchies cyclopéennes, des papautés babyloniennes, des républiques foudroyantes, dont ils tracent les conditions avec la pénétration de la manie; et, à travers des évocations gréco-romains et un langage dicté par les muses, ils décrivent l'État de manière à étonner tous les véritables États de l'Europe. O. c., p. 357.

allen übrigen Völkern voranleuchtete, gipfelt im Ruhme von Florenz, dessen Fruchtbarkeit in Hervorbringung von geistig bedeutenden Staatstheoretikern das übrige Italien in demselben Verhältnisse überbot, als Italien die anderen europäischen Staaten hierin überbot.[1] Um dieselbe Zeit, als die Lehre von der Staatsvernunft in Italien aus der Literatur verschwand, kam sie auch in Frankreich, Deutschland, Spanien in Wegfall;[2] man verhandelte fortan nur über Fragen des Rechtes, der Gesetzgebung, der politischen Ökonomie; die Presse rühmte allerorten die Allmacht der Öffentlichkeit, die unwiderstehliche Macht der Gerechtigkeit. Niemand spricht mehr von den Vortheilen des Schweigens, von den Erfolgen der Ungerechtigkeit und des Spieles persönlicher Leidenschaften in den öffentlichen Angelegenheiten. Sollte in der That mit der unbedingten Öffentlichkeit aller politischen Angelegenheiten das Reich der Tugend und Gerechtigkeit in die geschichtliche Wirklichkeit getreten sein und die über die Gedanken der Menge und die allgemeine Zeitmeinung vorschauend hinausgreifenden Männer überflüssig und unmöglich gemacht haben? Der falsche Idealismus, welcher Moral und Politik confundirt, streitet gegen die durch Verschiedenheit des Bodens und der klimatischen Verhältnisse involvirten und aus den unaufhörlichen Bewegungen des politischen Lebens selber resultirenden Nothwendigkeiten. Vico verweist uns an die Gesetze der Geschichte, welchen zufolge das Individuum in der Masse sich verliert, und die Massen säcularen Umwälzungen unterworfen sind. Montesquieu zeigt uns, daß die Menschen nicht unter allen Himmelsstrichen auf gleiche Art regiert werden können, und Ideen und Gesetze nach Maßgabe der räumlich verschiedenen Existenzbedingungen des menschlichen Geschlechtes variiren müssen. Hegel zeigt, daß jede neue Epoche der Geschichte einem Irrthum der vorausgegangenen ihr Dasein verdankt. Die Wissenschaft

[1] Si on considère que Florence fut l'État le plus agité, le plus ouvert aux révolutions générales, le plus violemment déchiré par les guelfes e par les gibelins, par le pape et par l'empereur, par Rome et par Milan, on comprendra qu'elle ait à elle seule produit les premiers politiques, Dante, Machiavel, Gino Capponi, Gianotti; qu'elle ait ouvert ses tribunes à Savonarola, ses bibliothèques à Ammirato, qu'elle ait revendiqué Pétrarque, fils d'un de ses exilés, et qu'elle ait produit vingt politiques, tendis que la statistique proportionelle de l'Italie ne lui en demandait que deux ou trois. L'État le plus faible s'élevait ainsi de sept degrés au moins sur tous les États italiens et de dixsept sur tous ceux de l'Europe. O. c., p. 358.

[2] O. c., p. 374.

hat die Herrschaft der Europäer über die übrigen Erdgebiete der Erdkugel aus dem Vorrange der weißen Race erklärt und gerechtfertigt; Hobbes lieferte eine philosophische Rechtfertigung der Bienenfabel Mandeville's, und die Weisheit der politischen Ökonomie reducirt sich ausschließlich auf die geschickte Ausgleichung der mannigfachen egoistischen Interessen, welche alle ihre Befriedigung heischen. Wo ist also jene von den modernen Liberalen angerufene und gefeierte objective Gerechtigkeit, die ihr Maß nur in sich selbst hätte, und nicht in den Interessen und Bedürfnissen der Menschen? Und wo und wann werden diese, so weit menschliches Absehen reicht, so vollkommen ausgeglichen und miteinander vermittelt sein, daß nicht auf's Neue Streit ausbricht, und das bessere Neue mit allen Mitteln der Gewalt zur Geltung gebracht werden muß?

So predigt also unser moderner Heraklit Kampf und Streit als das unabweisliche Gesetz aller geschichtlichen Entwickelung. Es gibt keinen besten Staat und keine beste Regierung, weil Staat und Regierung allüberall und in aller Zeit den vielfältigst variirten Existenzbedingungen angepaßt sein müssen, und die politischen Lebensbedingungen selbst bei jedem einzelnen Volke beständigen Modificationen unterworfen sind. Alle italienischen Schulen, ja alle politischen Schulen von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart herab waren von dem Irrthum befangen,[1] daß sich die Idee des Staates von der jedem geschichtlich gegebenen Staate anhaftenden antithetischen Beziehung auf die neben demselben bestehenden staatlichen Bildungen loslösen lasse. Plato, Machiavelli, Campanella, Montesquieu forschten nach dem echten, einzig wahren Staate, den sie über alle Gegensätze des concret geschichtlichen Daseins hinausgestellt dachten. Dieser angeblich wahre und echte Staat streitet mit der Wahrheit des Lebens und setzt ein von der Beziehung zu allen übrigen Völkern isolirtes Volk voraus. Wo auf Erden wäre ein derartiges Volk zu finden! Jedes Regime ist eine Kriegsmaschine, der erste und nächste Zweck der in sich abgeschlossenen Ordnung des bürgerlichen Gemeinwesens ist die Schützung und Vertheidigung der Grenzmarken. Ein Staat, der nicht actuell im Kriege steht, denkt an künftige Kriege; wo gäbe es ein Volk, welches nicht gleich dem hebräischen Volke ein Land der Verheißung zum Gegenstande seiner Hoffnungen hätte, der Wiederaufrichtung der Glorie seiner Vergangenheit sehnsüchtig entgegenharrte, sein Jerusalem, sein Rom wiederzuerlangen, oder sein

[1] Scrittori politici italiani, pp. 793 sgg.

natürlichen Grenzen zurückzuerobern, die ihm durch ein neidisches Geschick
vorenthaltenen Colonialbesitze zu gewinnen, die nationale Ehre von
en durch böse Nachbarn angehafteten Makeln zu reinigen wünschte?
Nennt mir — ruft Ferrari aus — euer Land der Verheißung, eure
Feinde, euer Rom, euer Jerusalem, und ich will euch sagen, wie euer
olitisches Regime organisirt sein wird. Nirgends wohnen die Völker
leichgiltig nebeneinander, allenthalben ist die auf realste Lebensinteressen
egründete Energie des Gegensatzes thätig. Von einem höchsten Stand-
unkte aus betrachtet, verwandeln sich aber diese Gegensätze in die
Componenten einer großartig dahinrauschenden Symphonie, die Schlachten-
onner lassen sich wie mächtige Dithyramben an, welche gleich den
urch den Luftraum hinstürmenden Orkanen den majestätisch erhabenen
usikalischen Concent des Weltdrama unseren geistigen Sinnen ver-
ehmbar machen. Nur müssen diese ausreichend entwickelt und gestählt
ein, um das den besten Männern der nationalen Vergangenheit an-
astende pathologische Element zu überwinden; das vom Geiste der
Geschichte, von der das Menschheitsleben durchwaltenden Vernunft
urchdrungene echtwissenschaftliche Denken muß über die poetischen
Inspirationen und glaubensseligen Stimmungen eines Dante und Vico
ch zu jenen Höhen aufschwingen, von welchen aus vor dem geistigen
Blicke alles Zufällige und Willkürliche aus der Geschichte schwindet,
nd statt dessen die reinen Nothwendigkeiten des Geschehens zusammt
en in denselben sich offenbarenden Lebensrythmen unverhüllt zu Tage
eten. Es ist dieß jener Denkstandpunkt, auf welchem das Gedächtniß
ergangener Zeiten untrügliche Divinationen des Zukünftigen in sich
ißt, und die politische Seherkunst mit der exacten Sicherheit des
ithmetischen Calcüls vorzugehen befähigt ist. Der irdische Zeitmensch
t wesentlich Geschichtsmensch, daher auch seine Weisheit wesentlich
eschichtsweisheit sein muß; nur im historiosophischen Erkennen und
Wissen ist das menschliche Denken wahrhaft bei sich selbst, während es
der das Geschichtsdasein überfliegenden metaphysischen Speculation,
wie in dem von der Macht des geschichtlichen Lebens nicht berührten
alistischen Empirismus außer sich versetzt ist. In beiden Fällen sucht
as menschliche Denken irrthümlich ein Ruhendes und Festes außer
ch zu gewinnen, während es für uns Zeitmenschen ein Festes und
uhendes überhaupt nicht gibt, und Jeder, der es gefunden zu haben
laubt und auf den sicheren Besitz desselben baut, vom Gange des
ebens überholt wird und zu den geschichtlich Todten zählt.

Eine Kritik der Historiosophie Ferrari's hätte an den Begriff der Zeit anzuknüpfen. Ist die Zeit denkbar, wenn ihr, der Tochter der Ewigkeit, gar nichts vom Ewigen einwohnt? Hat der Begriff der Gegenwart in deren Unterschiede von Vergangenheit und Zukunft noch einen Sinn, wenn sie nicht ein das Ewige im Zeitdasein reflectirender Moment ist? Läßt sich diese Bedeutung des Begriffes der Gegenwart eliminiren, ohne den Begriff der Zeit selbst undenkbar zu machen? Der Begriff eines absoluten Wandels hebt sich in sich selbst auf; er verträgt sich nicht mit dem Begriffe des substantiellen Seins als denk- nothwendigen Subjectes und Trägers der in der Zeit vor sich gehenden Wandlungen, nicht mit dem Begriffe des denkenden Geistes als realen Principes der perpetuirlichen Orientirung des Vergänglichen am Ewigen und Unvergänglichen. Ferrari selber vermag den von ihm vertretenen Standpunkt des reinen Phänomenalismus nicht in seiner vollen Strenge festzuhalten; er anerkennt ideale Mächte, die im menschlichen Zeitdasein sich offenbaren und demselben seinen höheren Lebensinhalt verleihen. Allerdings läßt er sie in eine unergründliche Verborgenheit zurück gezogen sein, was jedoch abermals einen Widerspruch in sich schließt, da sie als offenbarende nicht etwas absolut Verborgenes sein können. Ferrari kann trotz seiner entschiedenen Gegnerschaft gegen Kirche und Papstthum den im Schooße des Katholicismus gebornen Italiener nicht verleugnen, und steht im unfreiwilligen Banne der von ihm bekämpften Ideen; ihm ist es trotz seiner Lossagung von den Traditionen der heimischen Vergangenheit Bedürfniß, an eine Offenbarung zu glauben, ja dieselbe als einzige Quelle der höheren geistigen Erkenntniß anzuerkennen. Er will sich nicht durch Lossagung von der Idee der Offenbarung gegen den im menschlichen Zeitdasein waltenden göttlichen Wahrheitsgeist versündigen, vermag ihn aber nicht in seinem absoluten göttlichen Wesen zu erfassen, gleichwie er auch das geschöpfliche Correlat desselben, den zur Erkenntniß des Wahren geschaffenen und berufenen Menschengeist nicht in der Tiefe seines Wesens zu erfassen vermochte. Man wird dieß, soweit hiebei äußere Zeitumstände als Erklärungsgründe in Betracht kommen, aus den durch seine Zeit ihm nächstgerückten philosophischen Bildungselementen erklären; er selber hat deutlich und unumwunden ausgesprochen, daß ihn weder der empiristische Sensismus, noch der abstract metaphysische Ontologismus zu befriedigen vermochten. Er glaubte die wahrhafte Realität des Lebens und der Erkenntniß nur auf dem Felde geschichtlicher Studien finden

können, und auch da nur insoweit, als die Lehren der Geschichte uns die Überzeugung von einer fortschreitenden Besserung der geistigen und gesellschaftlichen Zustände der Menschheit verschaffen und lebendig erhalten. Man ersieht hieraus, daß er, so weit er auch seinen Lehrer Romagnosi geistig überholte, doch an den durch die Befreundung mit den Schriften desselben in ihm erzeugten Grundstimmungen lebenslang festhielt, daß sich dieselben sogar in Folge seiner inneren Zufallenheit mit den gegebenen politischen und gesellschaftlichen Zuständen der geschichtlichen Gegenwart bedeutend verschärften. Er ist indeß unstreitig den bedeutenderen Männern seiner Nation beizuzählen. Geist, Charakter und subjective Überzeugungstreue lassen sich ihm nicht absprechen; was er als geschichtlicher Forscher zur Aufstellung der politischen Geschichte Italiens leistete, sowie das von ihm entworfene Gemälde des in der politischen und staatswissenschaftlichen Literatur der Italiener sich spiegelnden Geistes seiner Nation dürften wol als bleibende Leistungen und wirkliche Bereicherungen der historischen Literatur zu erachten sein.

B.

Ausonio Franchi.

I.

Ausonio Franchi ist der Schriftstellername, unter welchem der genuesische Abate Cristoforo Bonavino, nachdem er mit der Kirche zerfallen war, in die literarische Öffentlichkeit trat. Im Jahre 1820 zu Pegli geboren, erhielt er, wie er in der Einleitung zu seinem ersten philosophischen Werke mittheilt,[1] von früher Jugend an eine klerikale Erziehung, wählte aus freier Neigung den geistlichen Stand, und wäre, wenn ihm sein Vater nicht entgegengetreten wäre, in den Jesuitenorden eingetreten, um sich ganz und ungetheilt den Studien zu widmen, und auf die Mission in den Heidenländern vorzubereiten. Im 23. Lebensjahre empfing er die priesterlichen Weihen, und widmete sich mit allem Eifer der seelsorglichen Praxis, deren Erfahrungen aber, wie er andeutet, ihn an der im Seminar erlernten Schultheologie irre machten, und zu einer eingehenden Prüfung seiner bisherigen Überzeugungen veranlaßten. Er fing an, sich umfassend mit Studien auf dem Gebiete der Philosophie, Geschichte, Pädagogik, Politik und schönwissenschaftlichen Literatur zu beschäftigen; diese Beschäftigung führte ihn immer weiter von seinen bisherigen Überzeugungen ab, so daß in seinem dreißigsten

[1] La filosofia delle scuole italiane (2. Aufl. Florenz, 1863), pp. 73 sgg. Die weiter folgenden Angaben über den Lebensgang und die öffentliche Wirksamkeit Franchi's sind aus seinen Saggi di Critica e Polemica (Mailand, 1871; 3 Vol. 1 geschöpft, welche in drei Abtheilungen: Questioni filosofiche, Questioni religiose, Questioni politiche, die in verschiedenenen periodischen Organen niedergelegten öffentlichen Enunciationen des Autors enthalten.

ensjahre der Entschluß, aus dem geistlichen Stande auszutreten, widerruflich in ihm feststand. Äußere Vorkommnisse thaten das Ihrige zu, den keimenden Entschluß zur vollkommenen Reife zu bringen; leicht hatten sie sogar den Hauptantheil an demselben. Bereits im bste 1849 war er mit einer öffentlichen Erklärung gegen den pitelsvicar der Genueser Erzdiöcese aufgetreten, welcher in einem storalschreiben gegen eine aus dem Französischen übersetzte Schrift Victor Meunier: Gesù Cristo davanti un Consiglio di guerra en scharfen Tadel ausgesprochen hatte. Bonavino bekannte sich als ersetzer der verurtheilten Schrift,[1] und führte öffentlich Beschwerde r die ungerechte Verurtheilung einer durchaus auf dem Boden der hlichen Rechtgläubigkeit stehenden literarischen Kundgebung, an welcher kirchliche Frankreich keinerlei Anstoß genommen. Im nächstfolgenden hre trat er gegen denselben Prälaten neuerdings mit einer öffentlichen klärung auf[2] als Wortführer jenes Theiles der Geistlichkeit, welcher Abmahnungen des Generalvicars entgegen sich für die Siccardi'schen setze aussprach; er hielt dem Generalvicar den Widerspruch zwischen patriotischen Erlässen desselben aus den Jahren 1848 und 1849 den jetzigen Kundgebungen vor, und klagt insgemein über den immungswechsel des größeren Theiles der sardinischen Bischöfe, che aus einstmaligen Aposteln der Vaterlandsliebe und italienischen iheit sich in Verfolger des freisinnigen Theiles der ihnen unter- enen Geistlichkeit verwandelt hätten. Zwei Jahre später war Bona- o's Bruch mit der Kirche vollendete Thatsache; er klagt Pius IX die italienische Geistlichkeit des Verrathes an der Sache Italiens[3] welche die Sache der Gesammtmenschheit sei; er bekennt sich Anhänger der europäischen Demokratie und enschiedensten Gegner reactionären Machthaber und Gewalten in und außerhalb Italiens, welchen sich die Kirche zum Verderben der Völker verbündet hätte. r Besiegelung des vollständigen Bruches mit seiner Vergangenheit deren Verhältnissen entäußerte er sich des von seinen Eltern ererbten miliennamens so wie seines christlichen Vornamens, und legte sich

[1] Lettera al Sign. Canonico Girolamo De-Gregorj Vic. gen. cap., scritta nome dell'editore e publicata a Genova 27. Ottobre 1849. Abgedr. in anchi's Questioni religiose, pp. 3 sgg.

[2] Siehe Questioni religiose, pp. 9 sgg. Die aus der Italia Anno I, n. 90 edruckte Erklärung ist vom 12. Juni 1850 datirt.

[3] Questioni religiose, pp. 17 sgg.

statt dessen jenen Namen bei, unter welchem er fortan als Schriftsteller erscheint.

Seine erste philosophische Arbeit[1] war eine Kritik der von dem Turiner Professor Bertini kurz zuvor veröffentlichten Filosofia della vita,[2] in welcher Ausonio Franchi den charakteristischen Ausdruck jener Art von Schulphilosophie sah, wie sie von der damaligen reactionären Stimmung begehrt wurde. Bertini trete als Vertreter eines religiösen und philosophischen Dogmatismus auf, der die freie Vernunftforschung unter den Bann des kirchlichen Dogma stelle, und im selbstständigen geistigen Suchen nach Wahrheit eine krankhafte Verirrung des von den Weisheitstraditionen der Vergangenheit abgekommen Denkens sehe. Franchi verhält sich in seiner Gegenschrift vorwiegend kritisch-polemisch, deutet aber doch auch einiger Maßen in elementaren Grundzügen die anthropologischen Fundamente an, auf welche er seine selbsteigene philosophische Lehre zu stützen gedachte. Er war indeß dazumal, wie er später bekennt, mit sich noch keineswegs fertig, und befand sich überdieß unter dem Eindrucke seiner unmittelbar vorausgegangenen Erlebnisse in einer so unruhig bewegten Stimmung, daß das polemisch-kritische Element weitaus überwiegt; die ausführliche Einleitung des Buches ergeht sich in einer Schilderung der trostlosen geistigen Zustände seines italienischen Vaterlandes, und der vergeblichen, unzureichenden, ja im Principe verfehlten Bemühungen, welche von den besten und hervorragendsten Männern des neuzeitlichen Italiens zur geistigen Neubelebung der Nation gemacht worden seien. Die Idee einer katholischen Restauration sei an sich ein verfehlter Gedanke gewesen; nicht minder das Vorhaben Anderer, unter Schonung der geistig ausgelebten katholisch-kirchlichen Überlieferung auf eine Regeneration des philosophischen Geistes der Nation hinzuarbeiten.

Franchi war es in seinen damaligen Stimmungen nicht so sehr um die Philosophie als solche, als vielmehr um eine seinem humanitären Ideale entsprechende Gestaltung der religiösen und politischen Zustände Italiens zu thun, mit deren Herbeiführung nach seinem Dafürhalten eigentlich die wahre Philosophie schon von selber gegeben gewesen wäre. Ihm stand als Überzeugung fest, daß die Religion des 19. Jahrhunderts

[1] Siehe oben S. 123, Anm. 1. Die erste Auflage der citirten Schrift erschien zu Capolago 1852.

[2] Vgl. Bd. II, S. 230.

ıe andere mehr als eine auf ein angebornes, unveräußerliches
fühl gegründete Vernunftreligion sein könne; er gab dieser Über-
gung in mehreren unmittelbar aufeinanderfolgenden Schriften
sdruck.[1] Als eine rein persönliche Angelegenheit der Einzelnen ist
Religion eine Sache rein privatrechtlicher Natur, welche sich der
oritativen Ingerenz des Staates entzieht, die polizeiliche Über-
chung ausgenommen, welcher im Interesse der öffentlichen Moral
) Ordnung alle Culte unterworfen sind. Einen Anspruch auf
ıtlichen Schutz hat die Religion nur insoweit, als ihre Ausübung
ıche der persönlichen Freiheit ist, welche zu schützen dem Staate
iegt; dieser Schutz muß aber gleichmäßig allen Culten zu Theil
rden. Die staatliche Bevorzugung eines bestimmten Cultes auf Kosten
derer widerspricht der Gerechtigkeit, welche die einzige Religion des
:aates ist. Diese einzige Religion des Staates zieht aber auch ander-
itige Folgerungen nach sich; sie schließt die Forderung einer absoluten
:htsgleichheit in sich, mit welcher sich die privilegirte Bevorzugung
timmter Stände oder Classen der bürgerlichen Rechtsgesellschaft nicht
:trägt; sie schließt ferner die Forderung einer gerechten Vertheilung
: Güter in sich, welche allerdings nicht mit einem Schlage und durch
valtsame Mittel, sondern nur auf dem Wege der fortschreitenden
etzlichen Reform der bestehenden Besitzverhältnisse erreicht werden kann,
:r auch erreicht werden muß, wenn die vernunftgemäße natürliche
:rechtigkeit im zeitlichen Menschheitsdasein zur Wahrheit werden soll.
'anchi suchte für die Verwirklichung dieser seiner humanitären Ideale
rch ein von ihm gegründetes periodisches Organ: La ragione[2] zu
rken, in dessen erster Nummer er das Programm seiner Wirksamkeit
ter die drei Schlagworte: Rationalismus, Demokratie, Socialismus
)sumirt. Als Vertreter des Demokratismus spricht er sich für die
)uverainetät des nationalen Willens aus, woraus er die Verant-
ırtlichkeit der Gewalthaber vor dem souverainen Volke und die

[1] La religione del sec. 19. Lausanne, 1853. (2. Aufl. 1860). — Il senti-
ento. Turin, 1854. — Il razionalismo del popolo. Genua, 1856 (2. Aufl.
ailand, 1864). — Le Rationalisme par Ausonio Franchi. Avec une intro-
ction par D. Bancel prof. hon. à l'Université libre de Bruxelles. Brüssel und
ıris, 1858.

[2] La Ragione. Foglio ebdomadario di Filosofia religiosa, politica e
ciale. Das in der ersten Nummer dieser Wochenschrift enthaltene Programm
rselben wiederabgedruckt in Franchi's Questioni filosofiche, pp. 3 sgg.

Widerruflichkeit der ihnen vom Volke übertragenen Vollmachten und Befugnisse ableitet. Die drei Schlagworte: Nationalismus, Demokratie, Socialismus einigen sich ihm in dem Worte: Humanismus; die von ihm speciell im Interesse der italienischen Nation aufgestellten Forderungen gelten ihm als gemeingiltige Forderungen, welche auf jedes Land und jedes Volk Anwendung finden. Wie Piemont nur eine Provinz von Italien, so ist Italien nur eine Provinz von Europa und eine der vielen über die gesammte Erdkugel verbreiteten Communen, die in ihrer Zusammenfügung den Gesammtstaat der Menschheit ergeben. Die Fremdvölker Barbaren schelten, heißt die bereits durch das Christenthum überwundenen Exclusivitäten der vorchristlichen antiken Nationen und Staaten erneuern wollen. Die Bezeichnung Barbar und Fremdling möge auf jene Race von Lebewesen beschränkt werden, welchen sie allein gebührt, auf die Tyrannen.

Franchi entwickelte seine philosophisch-politischen Ideen bis zur Erlangung einer philosophischen Lehrkanzel im neugegründeten norditalienischen Königreiche hauptsächlich in kritisch-polemischen Aufsätzen, welche theils in der von ihm gegründeten Ragione, theils in anderen periodischen Organen, im Turiner Diritto und Patriota, in dem Genueser Organe Italia e Popolo, in den zu Nizza erscheinenden Terre promise, in der Mailänder Gente Latina und Perseveranza erschienen. In seinen später veröffentlichten Saggi di Critica e Polemica[1] hat Franchi diejenigen, welche er für die erheblicheren hielt, nochmals abdrucken lassen. Zu einer systematisch geschlossenen literarischen Hervorbringung brachte er es aber auch dann nicht, als er durch seine Ernennung zum Professor an der Universität Pavia[2] zu einer festen Lebensstellung gelangt war; denn die beiden philosophischen Arbeiten, welche er dann noch veröffentlichte: seine Vorlesungen über neuere Philosophie[3] und seine Lettere su la teoria del giudizio[4] sind gleichfalls vornehmlich kritischen Inhaltes, und geben nur von seiner fleißigen und eingehenden Orientirung am Entwickelungsgange der neueren Philosophie Zeugniß. In dem ersteren der beiden genannten

[1] Siehe oben S. 123, Anm. 1.

[2] Seine Antrittsvorlesung erschien unter dem Titel: Prolusione al corso di Filosofia della Storia nell' Università di Pavia letta il 29 Nov. 1862.

[3] Letture su la storia della filosofia moderna: Bacone, Descartes, Spinoza, Malebranche. Mailand, 1863: 2 Voll.

[4] Mailand, 1870; 2 Voll;

Werke beschäftigt er sich speciell mit Baco, Cartesius, Spinoza und Malebranche; das letztere ist eine Specialstudie über die von Kant aufgestellte Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, und deren Auffassung und Beurtheilung von Seite italienischer, französischer, englischer und deutscher Philosophen. Er bezeichnet am Schlusse des Buches die Auseinandersetzung mit Kant's Kriticismus als die Hauptaufgabe der gegenwärtigen Philosophie; er wünscht, es möge in Italien eine philosophische Schule erstehen, welche unter glücklicher Beseitigung der Irrungen Kant's das Werk desselben fortführe; davon sei ein erneuerter Aufschwung des italienischen Geistes in einer näheren oder entfernteren Zukunft abhängig. Man kann dieß als ein letztes Wort Franchi's ansehen, und zugleich als ein Bekenntniß, daß er für seine Person auf eine definitive Lösung der sein Denken beschäftigenden Probleme verzichtet habe. Die Grenzen, innerhalb welcher sein philosophisches Denken sich bewegte, gab er allerdings schon in seinem ersten philosophischen Werke an;[1] er will von der italienischen Philosophie eben so sehr den englisch-französischen Positivismus, als den deutsch-hegel'schen Panlogismus als zwei dem specifischen Charakter des italienischen Geistes nicht entsprechende geistige Habitualitäten ferngehalten wissen. Man wird jedoch, wie sich aus unserer Beleuchtung seiner philosophischen Bestrebungen ergeben wird, Franchi kaum unrichtig auffassen, wenn man dafürhält, daß ein definitiver Abschluß seiner Denkarbeit zu einer synkretistischen Einigung der beiden von ihm zurückgewiesenen fremdländischen Denkrichtungen, des Positivismus und Panlogismus geführt haben würde. Mit der dem menschheitlichen Religionsleben von Hegel gegebenen Auffassung erklärte er sich[2] trotz seiner kritischen Aversion gegen Hegel's Gesammtsystem vollkommen einverstanden; dieses Einverständniß würde für den Fall eines Heraustretens aus der von Franchi beobachteten reservirten Haltung wol auch zu anderweitigen Vermittelungen seines kriticistischen Anthropologismus mit Hegel's Doctrin einerseits und dem naturalistischen Positivismus andererseits geführt haben.

II.

Franchi konnte, sofern er die vollendete Ausgeburt der wahren Philosophie von der Verwirklichung seiner humanitären Ideale abhängig

[1] La filosofia delle scuole italiane, p. 110.

[2] Del sentimento, p. CXXXVIII.

dachte, wol nicht umhin, eine definitive Lösung der philosophischen Probleme in der Gegenwart für etwas Unmögliches zu halten; die richtige philosophische Erkenntniß konnte ihm vor der Hand nur in der Postulirung einer besseren Zukunft bestehen, sowie in der Ablehnung jener Gestaltungen der Philosophie, mittelst welcher die dem Vernunftideal widerstreitenden politisch-kirchlichen Zustände der Gegenwart gestützt werden wollen. Die officielle Philosophie Italiens — schreibt Franchi im J. 1852[1] — ist keine andere und darf keine andere sein, als jene der mittelalterlichen kirchlichen Scholastik; der philosophische Lehrer muß über Gott, Welt und Mensch genau dieselben Lehren vortragen, welche die kirchliche Theologie aufstellt; wehe ihm, wenn er von denselben abzuweichen sich erlauben würde! Er muß lehren, daß ein einziger Gott als nothwendig seiendes, unendliches, ewiges Wesen, reiner Geist, intelligentes und freiwollendes Wesen, Schöpfer und Erhalter der Welt, souverainer Gebieter im Bereiche der natürlichen und moralischen Ordnung existire, daß die Welt eine aus Nichts hervorgebrachte, materielle, zeitlich-endliche, vom souverainen Machtwollen Gottes abhängige Substanz sei, daß der Mensch ein aus zwei Substanzen zusammengesetztes Lebewesen, die menschliche Seele eine einfache, geistige, willensfreie, unsterbliche Substanz sei; daß der Mensch einer positiven Religion und übernatürlichen Offenbarung bedürftig, und diese in der heiligen, katholisch-apostolischen römischen Kirche hinterlegt sei. Nun sind dieß eben jene Lehren, deren folgerichtige Entwickelung zur Gründung und Entwickelung des Papstthums, zur Entdeckung eines vom natürlichen Rechte unterschiedenen göttlichen Rechtes, zur Erfindung der Inquisition, zur Stiftung des Jesuitenordens führte; und eine derartige Lehre sollte den Anspruch auf den Rang und Namen einer philosophischen Erkenntniß haben? Widerspricht es nicht dem Begriffe der Philosophie, ihre Sätze sich von einer auf göttliche Offenbarung gestützten Auctorität dictiren zu lassen? Der in der Erweisung dieser Sätze gemachte Aufwand von rationalen Erkenntnißmitteln ist leeres Blendwerk; dem der Kirche dienstbaren Philosophen ist im Voraus genau vorgeschrieben, was er wohl oder übel beweisen muß.

Der von Franchi bekämpfte religiös-philosophische Dogmatismus der italienischen Schulen in den Fünfziger-Jahren fällt sachlich mit dem neuzeitlichen italienischen Ontologismus zusammen, welchem gegenüber

[1] Filos. d. scuol. ital., pp. 12 sgg.

den Kriticismus im Rechte sieht, so wie er im Skepticismus die nachweisliche und denknothwendige Antithese zum Dogmatismus erkennt. Von dem vulgären, frivolen Skepticismus, der richtiger als Sophistik zu bezeichnen wäre, will Franchi nichts wissen;[1] der philosophisch berechtigte Skepticismus ist ihm mit dem Kriticismus identisch, dessen Aufgabe es sei, alle Illusionen einer falschen traditionellen Metaphysik zusammt demjenigen, was im wirklichen Leben sich daran hängt, endgiltig zu beseitigen. Was für das katholische Mittelalter Realität und Wahrheit hatte, besitzt Beides nicht mehr für die heutige Welt; demzufolge muß eine Philosophie, in welcher die Denkanschauungen und Lehren des Mittelalters reproducirt werden, nothwendig falsch sein, und steht an Werth und Gehalt sogar gegen die mittelalterliche Philosophie zurück, weil ihr der durch den Fortschritt der Zeit längst erschütterte unbefangene Glaube der letzteren fehlt, und überdieß jeder Reproduction eine schattenhafte Schwächlichkeit anhaftet. Die Repristination des Alten unter Verquickung desselben mit vermeintlich neuen Gedanken kann nur zu Schlimmbesserungen führen, an welchen die Widersinnigkeit eines derartigen Unternehmens sich auf eclatante Weise hervorstellt. Franchi glaubt dieß an Bertini's Filosofia della vita zeigen zu können. Bertini will die metaphysische Realität des christlichen Gottesbegriffes dadurch erhärten, daß er Gott oder das Unendliche als die absolute Verwirklichung des Begriffes des Lebens erweist. Sofern Gott seinem Wesen nach die absolute lebendige Idee ist, soll aus seiner Existenz sich weiter auch beweisen, daß dasjenige, was dem Begriffe des Lebens als Object entspricht, seine Realität in sich selber habe. Bertini muthet uns also zu — bemerkt Franchi hiezu[2] — die absolute Realität als etwas dem Leben und Denken Ähnliches anzusehen, als ob Leben und Denken Substanzen wären, während sie doch nur Modi, Attribute, Eigenschaften, Acte eines Subjectes, d. i. Phänomene sind, welche außerhalb des Subjectes keine Realität haben! Bertini's Bemühungen, den Skeptiker von der Existenz eines unendlichen Realen zu überzeugen, zielen also bloß darauf ab, die Existenz eines Phänomens zu erweisen, was so viel heißt, als dem Skeptiker Recht geben, der die Realität bloß in der Erscheinung sieht und von derselben nicht getrennt wissen will. In der Trennung der Realität vom Phänomen

[1] O. c., pp. 150 sgg.
[2] O. c., pp. 274 sgg.

beſteht das Unwahre des Dogmatismus oder, was damit gleichbedeut
iſt, des Ontologismus, wobei Franchi in ſeiner Polemik gegen Ber
ſpeciell den Ontologismus Gioberti's im Auge hat, auf deſſen Grn
die Filosofia della vita ſteht.[1] Gioberti hatte auf die Idee
Unendlichen als Mittel der Ausgleichung des von Rosmini unvermitt
gelaſſenen Gegenſatzes zwiſchen Idealem und Realem hingewieſen;[2]
Mittel jener Idee erſcheine das Reale als limitirte Idealität, und d
Ideale als unbegrenzte Realität. Das Ideale oder Denkmögliche f
als göttlicher Gedanke mit der göttlichen Unendlichkeit zuſamm
während andererſeits der determinirte göttliche Gedanke die Limitati
des gedachten Dinges involvirt. Dieſe Doppelſeitigkeit des Gottgedach
als eines in Gott ideal, außer Gott real Exiſtirenden hatte Bert
im Auge, wenn er zwiſchen zwei Arten von realen Concepten unterſchi
deren einem ein an ſich ſeiendes Object entſpreche, dem anderen
Object, welches ſeine Realität im Unendlichen habe. Alle endlich
Dinge haben ihre abſolute Realität in Gott oder im Unendlichen,
als das Seiende alles dasjenige in eminenter Weiſe iſt, was
Dinge nach ihren eigenſchaftlichen Beſtimmtheiten ſind; die eig
ſchaftlichen Beſtimmtheiten: Sein, Intelligenz, Leben ſind an ſich u
abſolut Gott ſelber oder unendlich, während dasjenige, an welchem
als etwas von der Exiſtenz Unterſchiedenes erſcheinen, nothwendig
ein Endliches außer Gott fällt. Dieß war der Sinn der Bemerk
Bertini's, daß der Concept des Lebens ſeine abſolute Realität du
ſich ſelbſt beweiſe, während die Realität der endlichen Dinge ſich a
der Realität des Unendlichen als ihrer abſoluten Vorausſetzung bewei
Das Bertini im Unterſchiede von Gioberti Eigenthümliche war, d
er den Gedanken des abſoluten Seins zu jenem des abſoluten Lebe
fortbeſtimmte und dieſen zur Grundidee ſeiner philoſophiſchen Forſchu
machte. Der Begriff des abſoluten Lebens fällt ihm mit jenem d

---

[1] In einem weſentlichen Punkte weicht jedoch Bertini von Gioberti a
Secondo voi la questione, se il finito sia uno o multiplice, se ciò tutto
riduca all' Io finito, di cui io ho esperienza, oppure altri spiriti esistan
ed anche un mondo corporeo, non si può risolvere a priori; e secondo l
si può (O. c., p. 469). Nach Franchi's Dafürhalten iſt dieſe Differenz freili
ohne Belang, ſo wie er auch Bertini's Bemängelungen der Lehre Rosmini's v
der menſchlichen Willensfreiheit kein Gewicht beilegt, da in der Hauptſache, d. i.
der ontologiſtiſchen Grundanſchauung, Übereinſtimmung vorhanden ſei.

[2] Vgl. Gioberti, Rinnov. civ. II, p. 435.

isoluten Positivität zusammen, welcher gegenüber ihm der Skepticismus s krankhafte Negativität, als ein am geistigen Zeitleben zehrender chaden erscheint. Franchi erkennt in dieser angeblich falschen Negativität ı nothwendiges Correctiv der falschen Positivität, d. i. jenes Systems n unerweisbaren, vernunftwidrigen, in den Schleier eines undurch- inglichen Geheimnisses sich hüllenden Lehren, durch deren Einprägung s kindliche Denken von vorneherein irregeleitet und der Verstand : unwissenden Menge in ewiger Unmündigkeit erhalten wird.[1] Die f diesen Positivismus gebaute höhere Wissenschaft ist nach Gioberti : Lehre vom Suprasensiblen und Supraintelligiblen, d. i. von dem- ligen, was Niemand fassen und verstehen kann,[2] womit Bertini's efinition der Philosophie im vollkommenen Einklange steht. Denn ch ihm ist die Philosophie die Lehre vom Wesen der Dinge, oder m demjenigen, was sich unserem Begreifen entzieht. Es kann nach ranchi keinen besseren Apologeten des Skepticismus geben, als Bertini, n Vertreter des christlich-philosophischen Dogmatismus. Bertini sagt, e Existenz einer Sache lasse sich nur dann aus der Idee der Sache leiten, wenn Sache und Idee eines und dasselbe sind, wie im nendlichen. Daraus folgt nach Franchi, daß das Unendliche oder ott eine bloße Idee sei, d. i. keine andere, als eine bloß ideale ealität habe.[3] Bertini nennt das endliche Reale ein phänomenisches roduct des Unendlichen,[4] gesteht also zu, daß das Endliche keine dere Realität als eine phänomenale habe. Wo und soweit er sich er die auch vom Standpunkte des Skepticismus giltigen Assertionen ı positiven Aussagen über das Wesen der Dinge erheben will, ver- ickelt er sich unaufhörlich in Widersprüche; seine Auffassung des erhältnisses zwischen Gott und Welt ist im Wesentlichen pantheistisch. r behauptet unter Einem die Ewigkeit der Schöpfung und die ullität der Creaturen; das göttliche Schaffen ist, wenn man sich an n Kern seiner Äußerungen hält, als ein naturnothwendiger Act ottes zu verstehen, und was er nebenbei über die absolute Freiheit es öffentlichen Thuns, über die Güte und Liebe Gottes als Motiv es göttlichen Schaffens beibringt, sind leere Redensarten.

---

[1] O. c., p. 157.
[2] O. c., p. 179.
[3] O. c., pp. 351 sg.
[4] O. c., p. 368.

Franchi war es in seiner Polemik gegen Bertini hauptsächlich um die philosophische Vernichtung des neuzeitlichen italienischen Ontologismus zu thun, soweit derselbe als Mittel zur geistigen Wiederbelebung des Katholicismus dienen sollte. Franchi versuchte sich aber weiter auch in dem Nachweise, daß auch jeder andere wie immer geartete Versuch einer Aufrechthaltung der Lehren des kirchlichen Positivismus dem Rationalismus des 19. Jahrhunderts gegenüber unmöglich sei. Diesem Zwecke war sein in Brüssel erschienenes und von Bancel bevorwortetes Werk Le Rationalisme gewidmet. Er will in der Durchführung des von ihm beabsichtigten Nachweises die von den Apologeten des kirchlichen Supranaturalismus befolgte Lehrordnung einhalten, welcher gemäß zuerst die Existenz Gottes, sodann die Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele abgehandelt wird, um auf Grund dessen zur Erweisung der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer besonderen, außerordentlichen Gottesoffenbarung überzugehen, und sodann an der Hand der Bibel die supranaturalen Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit darzulegen und die Lehren über Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Gnade und ewiges Leben auseinanderzusetzen. Bei der Beweisführung für das Dasein Gottes fingiren die christlichen Glaubensapologeten, es mit reinen Atheisten zu thun zu haben, die es in Wahrheit nicht gibt, da kein Vernünftiger ein höchstes Weltprincip leugnet, obschon unter den wissenschaftlich Gebildeten der Gegenwart die Zahl derjenigen, welche einen überweltlichen persönlichen Gott für philosophisch unerweisbar halten, überwiegt. Daran ist eben nur die Beschaffenheit der von christlichen Glaubensapologeten in's Feld geführten Beweise für Gottes Dasein Schuld. Der ontologische Beweis wird selber von einem großen Theile der Theologen als ein Paralogismus angesehen; der gesunde Sinn sträubt sich dagegen, aus der Denkmöglichkeit einer Sache ihre Wirklichkeit zu folgern. Der kosmologische Beweis oder der Schluß von der Contingenz der Weltdinge auf ein über denselben stehendes nothwendiges absolutes Sein wäre nur dann vollziehbar, wenn wir die Verkettung der Dinge in Raum und Zeit zu überschauen, und auf Grund dieser Überschau zu constatiren im Stande wären, daß das Universum den Grund seiner Existenz wirklich nicht in sich selber habe. Der von der Ordnung und Harmonie der Welt hergenommene physiko theologische Beweis nimmt sich seltsam von Seite Jener aus, welche nicht genug über das durch die Sünde causirte Üble und Schlimme in der Welt klagen können. Der aus dem

Consensus gentium geschöpfte moralische Beweis ist als Auctoritätsbeweis ungiltig, weil der Consensus gentium nicht Ursache, sondern Folge des aus einem subjectiven Bedürfniß entsprungenen Glaubens der Einzelnen an einen höchsten Weltregenten ist. Zudem hat jener Consensus nicht die christliche Vorstellung von Gott zu seinem Objecte; die Geschichte lehrt vielmehr, daß die Völker sich die verschiedensten Vorstellungen über das Göttliche bildeten, weil es Geschick des zeitlichen Menschen ist, sich zum Suchen Gottes angetrieben zu fühlen, ohne ihn finden zu können. Die Menschen und Völker besitzen den sicheren Führer durch das Leben der Zeit nicht im Gottesglauben, sondern im angebornen moralischen Bewußtsein, ohne dessen Macht und Energie ihnen auch ihr Gottesglaube nichts nützen würde. Der christliche Gottesbegriff ist ein völlig leerer Begriff; die Theologen muthen uns zu, den überweltlichen Gott als das vollendete Wesen zu denken, seine angeblichen Vollkommenheiten bestehen aber in lauter Negationen dessen, was wir an den reellen Objecten unserer Erfahrung wahrnehmen. Der Gott der christlichen Theologie ist einfach nur die Negation der Welt, und sofern diese das einzige uns erkennbare Reale ist, eine Negation dieses Realen, somit für uns ein Nichts, ja weniger als ein Nichts, weil er als angeblicher Hervorbringer des ihm durchaus Entgegengesetzten ein sich mit sich selbst in Widerspruch setzendes Wesen ist. Die Widersinnigkeit der christlichen Gottesvorstellung wird dadurch gesteigert, daß auf ihn die constitutiven Vollkommenheiten des Menschenwesens: Leben, Fühlen, Denken und Wollen übertragen werden. Wir kennen Denken und Wollen nur als menschliche, durch sinnliches Empfinden und Wahrnehmen bedingte, und von der Mitwirkung des leiblichen Menschenorganismus abhängige Functionen; ob ein von diesen Bedingtheiten losgelöstes Denken und Wollen möglich sei, und ob nicht die Idee eines von den menschlichen Beschränktheiten freien Denkens und Wollens, eine Intelligenz ohne Ratiocination, ein Wollen ohne deliberative Erwägung sich im Begriffe aufhebe, wird mit Recht gefragt. Die anthropomorphistische Vorstellung von Gott ist allerdings nicht eine Erfindung der christlichen Theologen, sie war vielmehr schon früher da, und zwar in roheren, gröberen Formen; es ist dem Menschen natürlich, seine Vorstellung von Gott nach Analogie der Gegenstände seiner Erfahrung und nach Analogie seines eigenen Selbst zu bilden, bis daß die nachfolgende Entwickelung des Vernunftdenkens diese falschen Vorstellungsweisen eine nach der anderen allmälig berichtigt. Daraus

folgt aber nur, daß die christliche Gottesvorstellung eine hinter der neuzeitlichen Vernunftentwickelung zurückgebliebene Vorstellung ist, und mit ihr auch alles Andere, was auf sie gebaut ist, unhaltbar und der Berichtigung bedürftig ist.

Die im christlichen Gottesbegriffe enthaltenen Widersprüche treten in den Lehren über Schöpfung und Vorsehung zu Tage. Das göttliche Schaffen muß entweder als ewiger oder als nicht seit ewig her stattt habender Act gedacht werden; in ersterem Falle existirt die Schöpfung ohne Anfang, in letzterem Falle ist Gott ein veränderliches Wesen. Der göttliche Schöpferact ist mit der göttlichen Essenz identisch oder nicht identisch; in ersterem Falle kommen alle Eigenschaften des göttlichen Wesens auch der Schöpfung zu, in letzterem Falle ist in Gott ein von seiner Essenz unterschiedenes actives Element vorhanden. Gott ist entweder wesentlich Schöpfer oder nicht; in ersterem Falle muß er schaffen, in letzterem Falle erwirbt er nachträglich eine Eigenschaft, die ihm früher nicht zukam. Der Creationsact ist an sich undenkbar, weil ihm der Terminus ad quem fehlt; Gott selbst kann nicht dieser Terminus sein, außer ihm ist aber vor Vollzug des Schöpferactes nichts vorhanden. Das göttliche Schaffen soll als Willensact gedacht werden; nach unserer menschlichen Erfahrung muß der Wille ein Substrat und Object seiner Bethätigung haben, dieses Substrat und Object hinweggedacht, hebt sich jede Willensbethätigung von selbst auf. Die Vorsehung ist nach christlicher Vorstellungsweise als eine immanente göttliche Action zu denken, durch welche Alles im Voraus so geordnet ist, daß nichts geschehen und sich ereignen kann, was der göttlichen Absicht und dem göttlichen Willen widerspräche. Diese Vorstellungsweise ist schon darum unwahr, weil sie Gott als denkende und wollende überweltliche Persönlichkeit voraussetzt; sie widerstreitet ferner der unleugbaren Thatsache der menschlichen Willensfreiheit, mit welcher die Lehre vom allbestimmenden Walten Gottes zu ermitteln bisher keinem Theologen gelungen ist; sie ist endlich unvereinbar mit der Thatsächlichkeit des physischen und moralischen Übels in der Welt.

An ähnlichen Gebrechen, wie die Beweisführungen für die Existenz und Vorsehung Gottes, leiden jene für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele. Die Argumente für die Geistigkeit der Seele bestehen der Hauptsache nach in Folgerungen, welche aus den Unterschieden zwischen den Eigenschaften der Körper und den Gesetzen des Denkens gezogen werden. Die einzige logisch giltige Folgerung wäre, daß das Denken

kein Phänomen des Körpers als solchem sein könne, sondern eine eigene Art von Phänomenen constituire. Der Schluß hingegen, daß diese von den körperlichen Phänomenen unterschiedenen Phänomene auf eine unkörperliche Substanz zurückgeführt werden müssen, ist falsch, weil er der unbestreitbaren Einheit des menschlichen Selbst widerspricht. Gerade um dieser Einheit willen sind die künstlichen Steigerungen der Differenzen zwischen den Gesetzen, welche die Erscheinungen der Denkkraft regeln, und jenen anderen Gesetzen, welche die Erscheinungen der übrigen natürlichen Kräfte des Menschen regeln, als verfehlt zurückzuweisen; es handelt sich hier einfach nur um eine Differenz des Grades, der Ordnung oder der Function, nicht aber um eine in diesen Differenzen zu Tage tretende Differenz von zwei verschiedenen Substanzen. Die Beweisführung für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele wird auf die Incorruptibilität derselben gestützt; Incorruptibilität kommt jedoch nach der Lehre der Dogmatiker nicht bloß der denkenden Substanz, sondern allen Substanzen des Universums zu. Das Phänomen, welches man Corruption oder Tod nennt, ist einfach nur eine Transformation, d. i. eine Veränderung in der Disposition, Form, Bewegung und in den Beziehungen der verschiedenen Elemente, durch deren Zusammenfügung und Zusammenordnung die Dinge gebildet werden; daraus folgt, daß die Unsterblichkeit auf dieselbe Art, in welcher sie dem Principe des Denkens zuerkannt wird, auch dem Principe der Vegetation, des Lebens, der Affinität, Attraction und jeder anderen organischen Naturfunction zuerkannt werden müsse. Eine andere Art des Unsterblichseins zu erweisen, ist weder nöthig noch auch möglich. Man erklärt den christlichen Unsterblichkeitsglauben im Interesse der menschlichen Societät als nothwendig, als ob der Bestand der Societät von der Willkür der Einzelnen abhängig wäre. Man behauptet, daß mit dem Wegfall des christlichen Unsterblichkeitsglaubens das moralische Gesetz der nöthigen Sanction entbehren würde, als ob die Aussicht auf jenseitige Belohnung oder Furcht vor den Strafen des Jenseits irgendwie moralisch edle Antriebe in sich enthielte. Auch ist die logische Congruenz zwischen ewiger Vergeltung und einem in die engsten Grenzen irdischer Zeit fallenden Thun und Verhalten nicht ersichtlich. Das im Menschen vorhandene instinctive Begehren nach Glückseligkeit will Franchi nicht bestreiten; die Vernunft ist jedoch völlig außer Stande, über ein zukünftiges Leben des Menschen irgend etwas Sicheres und Haltbares zu ermitteln.

Die sogenannten natürlichen Vernunftwahrheiten über Gott und die menschliche Seele sollen den Unterbau des Systems der geoffenbarten Wahrheiten darbieten. Die Offenbarung soll dem Menschen jene ihm nöthigen Erkenntnisse zumitteln, welche er nicht aus sich selbst zu gewinnen vermag; er soll sie unmittelbar aus dem Munde Gottes vernehmen. Dieß letztere ist indeß einfach unmöglich, weil Gott nicht nach Menschenart redet; für uns gibt es keine andere äußere Offenbarung, als jene der sinnlichen Wirklichkeit. Der Schluß von der Thatsächlichkeit natürlicher Mysterien auf die Möglichkeit übernatürlicher Mysterien ist unzulässig und falsch. Das Vorhandensein natürlicher Mysterien ist eine unzweifelhafte Thatsache, welche durch Beobachtung und Erfahrung constatirt ist; das Vorhandensein der angeblichen übernatürlichen Mysterien sollen wir auf blinden Glauben hin annehmen. Es wird uns überdieß zugemuthet, dieses rationell Unerweisliche und über die Gesetze der natürlichen Ordnung der Dinge Hinausgerückte als die absolute Regel unseres Denkens und Handelns anzusehen, d. h. unsere Vernunft zu verleugnen. Jeder Besonnene wird hieraus statt auf die angebliche Nothwendigkeit, vielmehr auf die absolute Unmöglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung schließen. Die Unmöglichkeit derselben ergibt sich aus der Unmöglichkeit der Facta, durch welche sie beglaubigt sein soll (Wunder und Weissagungen), so wie aus der Undenkbarkeit der Lehren, welche ihren Inhalt constituiren. Die kirchliche Theologie muthet uns zu, an Einen Gott in drei Personen zu glauben; wenn es nun im Begriffe der Person liegt, eine denkende und wollende Substanz zu sein, so müssen drei göttliche Personen statt Einer göttlichen Substanz drei göttliche Substanzen ergeben. Das Incarnationsdogma muthet uns zu, dafürzuhalten, daß Gott ein Mensch, d. h. Nicht-Gott, und der Mensch Gott, d. h. Nicht-Mensch, sein könne; Spinoza hat mit kurzen Worten eine treffende Kritik dieses Dogma gegeben, wenn er es mit der Identificirung von Zirkel und Quadrat verglich. Die gleiche Widersinnigkeit haftet den Lehren über Erbsünde, Gnade und Prädestination an. Das Dogma von der Erbsünde und deren Folgen läßt Gott als einen grausamen Tyrann erscheinen, der eine erste menschliche Vergehung nicht bloß an Jenen, welche sich dieselbe zu Schulden kommen ließen, weit über Gebühr straft, sondern auch alle Nachkommen der Fehlenden dafür verantwortlich macht und als Sünder ansieht. An ähnlichen Härten leidet das theologische Prädestinationsdogma; die an denselben an-

gebrachten mildernden Modificationen ändern am Wesen der Sache nichts oder heben im entgegengesetzten Falle das supranaturale Dogma selber auf, indem sie es auf die natürliche Vernunftwahrheit reduciren, daß Jedem nach Maßgabe seines freithätigen Verhaltens Lohn oder Strafe zu Theil werde. Die christliche Gnadenlehre stützt sich auf eine mangelhafte Anthropologie, welche einerseits die Unvermeidlichkeit des menschlichen Fehlens, andererseits die in der menschlichen Natur selber gelegenen Heilmittel fehlerhafter Inclinationen verkennt. Die christliche Lehre von Sünde und Gnade hängt auf's Engste mit der Annahme eines ursprünglichen Vollkommenheitsstandes des Menschen zusammen, auf welchen der Sündenfall und die mit demselben verbundene Verschlimmerung der menschlichen Natur gefolgt sein soll. Das Richtige ist, daß der Anfangsstand der Menschheit ein Kindheitsstand war, der sich in jedem einzelnen Sprossen der Menschengattung wiederholt. Das angebliche sündhafte Kosten vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen war das erste Aufwachen von Vernunft und Gewissen womit aber freilich das Wahrnehmen von Mängeln und Gebrechen an sich selber verbunden war; der Mensch erkannte, daß er nicht nach der Weise der bloßen Sinnenwesen fortleben dürfe, ward aber zugleich auch das Sträuben seiner sinnlichen Natur gegen die Forderungen von Vernunft und Gewissen inne. Umgekehrt machten sich ihm die in seinem eigenen Wesen gelegenen und von äußeren Einflüssen und Einwirkungen unterstützten Antriebe zum Besseren vernehmbar, er lernte seine geistige und moralische Kraft gebrauchen, und damit war die Möglichkeit eines stetigen Weiterschreitens gegeben. Dieß hat als natürliche Erklärung an die Stelle dessen zu treten, was in der kirchlichen Theologie über die natürliche Verderbtheit des Menschen und über die von Gott ausgehenden Impulse zur Überwindung derselben gesagt wird. An die Stelle der mystischen und fatalistischen Erklärungsgründe des Guten und Bösen haben die von der Psychologie und Physiologie dargebotenen Aufschlüsse über die natürlichen Ursachen des Guten und Schlimmen zu treten. An den eschatologischen Phantasien der kirchlichen Dogmatik ist neben ihren Widersinnigkeiten speciell dieß hervorzuheben, daß sie ausschließlich nur Reproduction der Fabeln der hebräischen, persischen und griechischen Schulen sind.

Sofern die Lehren der kirchlichen Dogmatik ein Product der menschheitlichen geistigen Entwickelung sind, welches aus einem religiösen Triebe und Bedürfniß der menschlichen Natur herausgewachsen ist,

muß ihnen allerdings eine gemeinmenschliche Wahrheitsahnung z
Grunde liegen. Der Gott der christlichen Religion und jeder andere
Theologie ist nichts Anderes als ein Menschheitsideal, eine Personificatio
der von allen Mängeln frei gedachten und mit Hilfe der Imagination i
einen absoluten Vollendungsstand hinaufgerückten menschlichen Wesenheit
Alle christlichen Dogmen sind Folgerungen aus dieser durch Idealisirun
des Menschenwesens gebildeten Vorstellung von Gott, und diese selbe
hat ihren Ursprung im menschlichen Gefühle in dessen Richtung au
das Unendliche, in welchem der Mensch gerne den absoluten Erklärungs-
grund alles dessen, was sein Denken beschäftigt, gewinnen möchte
Weil aber das menschliche Denken nirgends über die menschliche Wirk
lichkeit hinausreicht, so muß für jenen Zweck Gott selber vermenschlich
werden; er wird zum Urtypus alles Menschlichen gemacht, und di
verschiedenen Religionen sind lediglich nur die verschiedenen Arten vo
Versuchen, in welchen diese Typisirung und Symbolisirung des Gött
lichen nach Beschaffenheit des geistigen und moralischen Bildungsstande
und des Bildungsgrades der verschiedenen Zeiten und Völker in
Werk gesetzt wird. Daraus erhellt zur Genüge der rein subjectivistisch
Charakter aller historischen Religionen; es ist daher Widersinn, i
irgend einer derselben objective Wahrheit und einen philosophisch giltige
Erkenntnißinhalt suchen wollen. Daher mußte auch das Vorhaben, di
Regeneration der italienischen Philosophie auf die Wiederbelebun
katholischer Überzeugungen zu stützen, als ein völlig verfehltes bezeichn
werden.

Franchi kann daher nicht umhin, einem Rosmini und Giobert
trotz der dem hohen Seelenadel des ersteren und der außergewöhnliche
Begabung des letzteren gezollten Anerkennung, ein wirkliches Verdien
um die italienische Philosophie nur in sehr beschränktem Maße zuz
gestehen. Könnte sich die Philosophie nach dem Denkconcepte ein
Galluppi auf die Erkenntnißtheorie beschränken, so hätte man allerdin
in Rosmini einen der hervorragendsten Philosophen Italiens anz
erkennen;[1] seine psychologischen Analysen der menschlichen Denkwerkstä
sind ein Muster eingehender, sorgfältiger und tiefdringender analytisch
Zergliederung. Die Psychologen nehmen jedoch in der Philosophie ei
untergeordnete, propädeutische Stellung ein; sie verhalten sich zu d
höheren Aufgaben der Philosophie, wie die Grammatiker zur Literatu

[1] Scuole italiane, pp. 15 sgg.

Ihr Absehen ist nur auf die Form der wissenschaftlichen Erkenntniß gerichtet, sie beachten an derselben nur das subjective Element; der lebendige Geist, die belebende Seele der philosophischen Forschung entzieht sich ihrer analytisch zergliedernden Gedankenarbeit. Darum kommt ihnen auch kein leitender Einfluß auf den Gang der philosophischen Denkentwickelung zu. Rosmini ist sicher einer der ersten Ideologen der Neuzeit; aber in seinem Hinausschreiten über das ideologische Gebiet hat er nur schädlich gewirkt, und ist für die trostlosen Zustände der italienischen Philosophie in den Fünfziger-Jahren mitverantwortlich. Seine Absichten waren darauf gerichtet, die Philosophie zu einer Propädeutik der waren Religion d. i. des römischen Katholicismus zu machen; er wählte sich zu seinen Führern in diesem Unternehmen Augustinus und Thomas Aquinas. Auf allen Gebieten der angewandten Philosophie, in der Rechtslehre, Politik, Ökonomik vertrat er rückschrittliche Tendenzen; seine Ethik läuft nach ihren religiösen Tendenzen in eine Methode Ignatianischer Exercitien aus. Wenn Manzoni als Bewunderer Rosmini's dafürhält, daß das philosophische System desselben nur mit Hilfe der Erleuchtungen eines christlichen Denkens habe zu Stande kommen können, so ist damit einfach gesagt, daß es nicht Philosophie sei. Rosmini hätte allerdings nach seinen Geistes- und Charakteranlagen ein Sokrates, Carteſius, Kant der italienischen Nation werden können; er wurde es nicht zufolge seiner religiösen Unfreiheit und Befangenheit.

Gioberti riß für einige Zeit ganz Italien zu einer enthusiastischen Bewunderung seines Geistes und Talentes fort;[1] diese Stimmung wurde jedoch bald entnüchtert, als man der von ihm bevorworteten Sache auf den Grund sah. Er gab vor, als Restaurator der italienischen Philosophie aufzutreten; die angebliche Restauration bestand aber lediglich in einer Repristination des katholischen Mittelalters, in einer Schmähung Luther's, des Carteſius und Kant.[2] In der zweiten Periode seines schriftstellerischen Wirkens machte er allerdings eine Schwenkung, und wählte statt der französischen Revolution und des deutschen Protestantismus die Jesuiten zum Gegenstande seiner Angriffe, fuhr aber fort, das

[1] O. c., pp. 21 sgg.

[2] Franchi lieferte eine ausführliche Beleuchtung der beiden ersten Werke Gioberti's, der Teorica del Sovranaturale und der Introduzione allo studio della filosofia in einer Appendice zu seiner Filosofia delle scuole italiane (Genua, 1853; 2 Aufl. Mailand, 1866) nach; vgl. die Mailänder Ausgabe der Appendice, pp. 9—84.

Papſtthum als das Palladium politiſcher Freiheit zu verhimmeln, und die fortſchrittlichen Beſtrebungen der modernen Bildung dem Richtmaß des Katechismus zu unterwerfen. Im Jahre 1850 überraſchte er die Italiener durch ein neues philoſophiſch-politiſches Programm; er ſprach ſich für die Herrſchaft des rationalen Gedankens und für die Nothwendigkeit einer Beſſerung des Looſes des vierten Standes aus. In der That faſſen die Schlagworte Rationalismus und Socialismus alle Fragen der Zukunft in ſich; und Franchi will, nachdem er von den nachgelaſſenen Schriften Gioberti's Einſchau zu nehmen Gelegenheit hatte,[1] an der Aufrichtigkeit der Bekehrung Gioberti's zu den fortſchrittlichen Ideen der Zeitbildung nicht länger zweifeln. Franchi bedauert nur die unverarbeitete Form der poſthumen Werke Gioberti's; auch ſei aus dem Inhalte derſelben zu entnehmen, daß Gioberti zu einem definitiven Abſchluſſe ſeiner geiſtigen Denkarbeit nicht gekommen ſei. Neben verſchiedenen Stellen, welche an die kühnen Gedankenergüſſe ſeines Gesuita moderno und Rinnovamento erinnern, fänden ſich nicht wenige andere, durch welche man unangenehm an den Verfaſſer des Primato und der Teorica del Sovranaturale gemahnt werde. Allerdings läßt eine genaue Vergleichung der Riforma cattolica Gioberti's mit ſeiner Teorica del Sovranaturale[2] keinen Zweifel übrig, daß er ſchließlich das Joch der römiſchen Dogmatik endgiltig abgeworfen habe. Es geht aus ſeinen Äußerungen unzweideutig hervor, daß er ſo weit gekommen war, ſich von der Auctorität der Bibel und der Kirche förmlich zu emancipiren, daß er in jeder Offenbarung und Religion ein Phänomen, einen Proceß, einen naturgeſetzlichen Vorgang des menſchlichen Geiſtes erkannte, daß er eine unter der Herrſchaft der Kriterien des Vernunftdenkens vor ſich gehende ſucceſſive und progreſſive Transformation der religiöſen Culte und Symbole im Elemente der Wiſſenſchaft und allgemeinen Bildung annahm, und daß die ſchließlich von ihm unter dem Namen des orthodoxen Gnoſticismus und tranſcendenten Katholicismus aufgeſtellte Doctrin der Sache nach reiner unzweideutiger Rationalismus war. Franchi ſprach dieß als ſeine entſchiedenſte Überzeugung gegenüber der gegentheiligen Meinung des Herausgebers der poſthumen Schriften Gioberti's

[1] Vgl. Appendice, pp. 108—160.

[2] O. c., pp. 108—159. Kürzer faßt ſich Franchi in Bezug auf die Filosofia della rivelazione: O. c., pp. 161—180.

us,[1] und vertheidigte die Richtigkeit des Ergebnisses der von ihm vorgenommenen Prüfung weiter auch[2] gegen eine unter dem Titel Del Catolicismo in Italia erschienene Schrift Chiala's, welcher das unabänderliche Festhalten Gioberti's an seinen ursprünglichen katholischen Überzeugungen gegenüber den entgegengesetzten Behauptungen der Civiltà cattolica und des französischen Univers einerseits, Franchi's andererseits zu erhärten gesucht hatte.

Wenn Franchi mit dem Andenken Gioberti's unter der Voraussetzung der schließlichen Bekehrung desselben zu den humanitären Fortschrittsideen sich aussöhnte, so zeigte er sich im Gegentheile unangenehm überrascht über die nach so verheißungsvollen Anfängen eingetretene Stockung und geistige Ermattung Mamiani's.[3] Er will dem um die Sache der italienischen Freiheit so hochverdienten Manne keine unedlen Motive seines Verhaltens unterschieben; auffallend bleibe es aber immerhin, daß er, nachdem er die Kanonik der wahren und echten Philosophie aufgestellt, und an dem Punkte angelangt war, die von ihm entwickelten Grundsätze in die philosophische Praxis überzuführen, unschlüssig auf halbem Wege stehen blieb. Er mag aus Erwägungen, die in der politischen Praxis ihre volle Berechtigung haben, aus Gründen rücksichtsvoller Schonung bestehender, zur Zeit unüberwindlicher Vorurtheile, gegründeten Zweifels an der Empfänglichkeit seiner Landsleute für die ungeschminkte Wahrheit, sich zu einem grundsätzlichen Maßhalten entschlossen haben; die Gesetze des praktischen Verhaltens sind jedoch nicht jene der wissenschaftlichen Forschung, welche im Namen der Wahrheit ihre Consequenzen rückhaltlos ziehen, und vor keinem Ergebnisse unbefangenen Denkens zurückscheuen darf. Wie vertragen sich Mamiani's Versicherungen seiner kirchlichen Rechtgläubigkeit, seines Festhaltens an den unwandelbaren Principien der katholischen

[1] La principal differenza, che rimanga tra Gioberti e i razionalisti, si è ch' egli vuole ancor salvare il nome di cattolicismo, mentre ne scalza e distrugge i dogmi; e non vuol confessare il razionalismo, mentre ne afferma ed espone i principj; onde per una di quelle illusioni, a cui soggiaquero non di rado i più grandi ingegni, egli scambia i nomi con le cose, nega tutta la dogmatica cristiana sotto il titolo di teologia volgare, e professa in sustanza il criticismo razionale sotto il titolo di filosofia rivelata. O. c., p. 180.

[2] Vgl. Questioni religiose, pp. 222 sgg., und die daselbst citirten Nummern des Jahrganges 1846 der Ragione Franchi's.

[3] Scuole italiane, pp. 17 sgg.

Moral mit seinen notorischen Ansichten über beschränkten Klerika
Bedeutungslosigkeit päpstlicher Excommunicationssentenzen, leere
schrecken; wie sein grundsätzlicher Demokratismus mit der Ver
cirung des Republikanismus, sein Eintreten für fortschrittliche
mit der Bekämpfung des Socialismus, sein Schwärmen für
freiheit mit seinem Monarchismus, sein philosophisches Apostc
der überaus rücksichtsvollen Haltung gegenüber der kirchlichen The
Franchi findet eine theilweise Antwort auf diese Fragen in Ma
Confessioni di un Metafisico, welche richtiger Illusioni
Metafisico zu nennen wären, da in ihnen der auf die Id
Absoluten gestützte Ontologismus seinen paralogistischen Spuk
Mamiani spreche von mathematisch sicheren, unwiderleglichen, a
evidenten Erweisungen seiner ontologischen Grundidee, welche
auf das Grundgesetz alles Denkens, auf den Satz vom Wide
gestützt seien. Nun ist aber der Begriff des Absoluten an sic
mit hundert Widersprüchen behaftet; wie soll die Erweisung der
des Absoluten gelingen können? Mamiani ist selbst nicht einr
Behauptung der Möglichkeit des Absoluten berechtigt; wenn er
als unbestreitbare Wahrheit hinstellt, so stellt er eine philo
falsche Behauptung auf. Sucht er den Widersprüchen, wel
Begriff des Absoluten in sich schließt, dadurch zu entgehen, da
als über alle Kategorien hinausgestellt denkt, so rückt er es
Regionen absoluter Unbegreiflichkeit hinauf, bei deren Voraus
sich weder von der philosophischen Möglichkeit, noch auch v
Erweisbarkeit der Wirklichkeit desselben sprechen läßt. Mamiani
die Sätze: „das vollkommenste Wesen ist logisch möglich", „da
kommenste Wesen existirt absolut und in ewiger Wirklichkei
identische Sätze, d. i. als solche, in welchen das Prädicat
dasselbe besagt, wie das Subject; für diesen Fall sind beid
reine Tautologien. Nach Mamiani sollen derlei identische Sätze
ihrer unabweislichen Denknothwendigkeit Ausdrücke ewiger, al
Wahrheiten sein. Nun setzen aber diese Wahrheiten als G
einen sie denkenden Geist voraus. Dieser Geist ist der menschlich
speciell jener Mamiani's, der somit ein ewiges absolutes Wes
muß. Zu derlei Absurditäten führt Mamiani's Dafürhalten,
denknothwendigen Wahrheiten Subsistenzen seien, während do

[1] Questioni filosofiche, pp. 234 sgg.

Wahrheit nur eine Relation, und jede Relation nur ein Concept des Geistes ist.

Franchi macht Mamiani insbesondere dieß zum Vorwurfe, daß derselbe, die Vergeblichkeit aller bisherigen ontologistischen Denkversuche von Pythagoras bis auf Hegel, von Plato bis Gioberti ganz wol erkennend und offen aussprechend, gleichwol einen neuen Versuch dieser Art unternommen habe. Er wolle Dogmatismus und Experimentalismus miteinander vermitteln. Dieses Bemühen ist überflüssig, und leidet an einem innerem Widerspruche, sofern der Experimentalismus den Dogmatismus ausschließt, letzterer aber seinerseits das unbefangene Wahrheitsbewußtsein nicht zu seinem Rechte kommen läßt. Mamiani postulirt den Ontologismus als unerläßliche Sicherung und Fundirung der menschlichen Erkenntniß gegen die Anstreitungen des Skepticismus. Es ist nicht abzusehen, inwiefern Mathematik, Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Physiologie, Anthropologie, Moral einer Begründung in der Idee des Absoluten bedürftig sein sollten. Von einer Gefährdung dieser Erkenntnißgebiete durch den Skepticismus kann im Ernste nicht die Rede sein. Auch ist es nicht der Skepticismus, sondern der Kriticismus, gegen welchen Mamiani zu Felde ziehen will; und diesen zu widerlegen, ist er einfach nicht im Stande, es ist vielmehr deutlich zu erkennen, daß er die eigentliche Tendenz des Kriticismus gar nicht erfaßt hat. Er läßt durch den Kriticismus das uns Erscheinende in Folge der Abtrennung desselben von der hinter den Erscheinungen stehenden Realität in flüchtigen wesenlosen Schein, und die Notionen der Dinge in wesenlose Abstractionen verwandelt werden; das Richtige ist, daß das erkennbare Reale durch die Erscheinungen constituirt wird, und unser reelles, wirkliches Wissen eben nur dasjenige zu seinem Inhalte hat, worin Mamiani die durch den Kriticismus vom beharrenden Wesen unnatürlich losgetrennte flüchtige Erscheinung erkennen zu müssen glaubt. Und ist es etwa ihm gelungen, jenes angeblich hinter den Erscheinungen stehende Wesen zu erfassen? Er schreibt der Seele ein geistiges Sehen zu, durch welches die hinter dem sinnlich Erscheinenden stehende unsinnliche Realität percipirt werden soll. Dieses der Seele zugeschriebene Sehen gibt er als eine Verbesserung der Galluppi'schen Lehre vom Empfinden und Wahrnehmen der Seele aus, welches im Subjectivismus stecken bleibe. Ist denn das Sehen nicht auch ein Empfinden und Wahrnehmen, und enthüllt es uns etwas Anderes als eine bestimmte Affection unserer Subjectivität?

Mamiani kennt außer dem mit der Perception gegebenen Sehen der Seele noch ein anderes Sehen derselben, mittelst dessen die den Objecten entsprechenden Ideen wahrgenommen werden. Er bezeichnet die Ideen als Esseri, die nicht vom Geiste hervorgebracht sind und demselben auch nicht zufolge seiner angebornen Constitution präsent sind. Sollten unter diesen Esseri Substanzen gemeint sein, so würde das göttliche Sein als Complex derselben zu verstehen sein. Franchi will diese seltsame Ansicht bei Mamiani nicht voraussetzen und annehmen, daß der Ausdruck Essere in einem weiteren Sinne, wonach sowol reale und subsistente, als auch mentale und abstracte Dinge als Esseri bezeichnet werden können, auf die Ideen angewendet werde. Sind aber die Ideen nichts Anderes als Vorstellungen der Dinge als möglicher, so ist es verfehlt, aus ihnen mit Mamiani die Substanz der ihnen entsprechenden Objecte abzuleiten; der von Mamiani der Hegel'schen Philosophie gegenüber betonte gesunde Sinn hält sich an den Fundamentalkanon der Logik: A posse ad esse non valet illatio. Mit diesen Bemerkungen mündet Franchi's Kritik der Metaphysik Mamiani's in die schon vorgeführte kritische Beleuchtung der Beweisführung Mamiani's für die Existenz des Absoluten ein.[1]

III.

Franchi sieht im Ontologismus einen specifisch dem vorchristlichen Alterthum angehörigen Denkhabitus, der auch noch in der mittelalterlichen Scholastik beibehalten wurde, während das charakteristische Gepräge der modernen Philosophie der Psychologismus sei.[2] Es ist aller Philosophie wesentlich, sich auf ein Erstes und Absolutes zurückzubeziehen, nur mit dem Unterschiede, daß, während der antike Ontologismus dasselbe in der Ordnung der Esseri suchen zu müssen glaubte, der moderne Psychologismus es in der Ordnung der Ideen zu finden bestrebt ist. Cartesius und Kant sind die der Neuzeit angehörigen zwei großen Reformatoren der Philosophie; der erstere machte das Denken als primitives Factum zum Stützpunkte des Gesammtsystemes der Philosophie, letzterer reducirte alle menschlichen Erkenntnisse auf an-

[1] Auf Franchi's Kritik des Mamiani'schen Begriffes der Perception wurde wiederholt in Mamiani's philosophischer Zeitschrift geantwortet; bezüglich der Kritik des Mamianischen Begriffes der Idee vgl. Bd. II, S. 378 f.

[2] Del sentimento, pp. 1 sgg.

e subjective Formen des menschlichen Anschauens und Denkens
Subjectivismus ist der charakteristische Zug der gesammten durch
iden Reformatoren inaugurirten neueuropäischen Denkentwickelung;
t im Sensismus eines Locke und Condillac, im Idealismus eines
ey und Hume, im Pantheismus eines Schelling und Hegel, im
jen, französischen und italienischen Psychologismus zu Tage.
ß dieser neuen Richtung soll nicht das Denken sich nach den
n richten, sondern umgekehrt die Auffassung der Dinge vom
n abhängig gemacht werden; das Absolute erscheint nicht mehr
erste Wirkungsursache, sondern als höchstes Idealprincip. Die
urirung dieser neuen Denkrichtung zog die Nothwendigkeit einer
ren und tiefer gehenden Analyse des menschlichen Geistvermögens
ch, und die in der alten ontologistischen Philosophie von der Physik
Nethaphysik, Logik und Ethik gleichsam absorbirte Psychologie
te sich zum Range einer auf sich selbst stehenden Wissenschaft

Eine Grundbedingung der wissenschaftlichen Gestaltung der Psycho-
war die vollständige Aufzählung und richtige Classification der
en Vermögen. So viel Sorgfalt und Fleiß hierauf immerhin
ndet worden sein mochte, blieben doch die Ergebnisse größtentheils
lhaft. Die Ursache dessen lag darin, daß die psychologische Forschung
rößtentheils nach dem besonderen Standpunkte und Zwecke der
ien Forscher richtete, deren einige ihr Hauptaugenmerk auf das
tnißtheoretische Problem, andere auf die Thatsachen des Bewußt-
auf das Gebiet der psychischen Affectionen u. s. w. richteten.
Benigsten kamen dazu, die seelische Innerlichkeit als solche in der
mtheit ihrer Erscheinungen und Bethätigungen in's Auge zu
; daraus erklärt sich, daß das die Vitalität der seelischen
lichkeit constituirende Gefühl oder Gemüth völlig unbeachtet
besonders in Italien, während in Deutschland wenigstens ein
r und Jakobi, in Frankreich ein Leroux und Lamennais auf die
gkeit der hierauf zu richtenden Forschung aufmerksam machten.
en herkömmlichen Schematismus der Unterscheidung zwischen
m und niederem Erkennen und Begehren ließ sich die Lehre vom
l und Gemüth nicht einfügen; wenn man zur herkömmlichen
nclatur der Seelenvermögen einen Sensus intimus oder Sensus
nunis naturae humanae hinzufügte, so geschah dieß in höchst
licher Weise und in der Absicht, für irgend eine aus dem her-

kömmlichen Schematismus der Seelenvermögen nicht erklärbare psychische, noetische oder moralpsychologische Phänomenalität ein erklärendes Wort zu haben. Auch diejenigen neuzeitlichen philosophischen Schriftsteller Italiens, welche die scholastische Überlieferung in Bezug auf Methode und Form einigermaßen zu modificiren strebten, wissen der Bedeutung des Gefühles oder Gemüthes nicht gerecht zu werden. Galluppi[1] übergeht es in der Aufzählung der Seelenvermögen völlig; in seiner Moralphilosophie spricht er wol von Gefühlen, vermengt sie aber daselbst theils mit den Begehrungen, theils mit den Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen. Salvatore Mancini[2] widmet wol den Gefühlen eine besondere Erörterung, hat aber augenscheinlich keinen klaren und bestimmten Begriff vom Gefühle, und weiß das specifische Wesen desselben nicht anzugeben, da er auch die dem Menschen mit den sinnlichen Lebewesen gemeinsamen Instincte und Begehrungen unter die Gefühle zu rechnen gewillt scheint. B. Poli[3] nimmt wol das Gefühl in seine Grundtheilung der Seelenthätigkeiten auf, als welche er Denken, Fühlen und Wollen angibt; er verwechselt aber alsbald das Fühlen mit dem Empfinden, und scheint das specifische Wesen desselben in Lust und Unlust zu suchen. Gioberti verlegt sich den Weg zur Würdigung des specifischen Wesens des Gefühles durch seine Grundtheilung der Seelenthätigkeiten in jene der Sensation und Intellection, welchen er weiter noch als dritte Grundthätigkeit die Supraintelligenz beifügt, die einen instinctiven Charakter an sich trägt; indeß ist eben so wol bei ihm wie bei Poli die Vereinfachung der Lehre von den Seelenthätigkeiten durch Reduction derselben auf eine ursprüngliche Dreiheit anzuerkennen, die überdieß nicht auf rein empirischem Wege wie bei ihren Vorgängern ermittelt ist, sondern aus dem Begriffe der Seele eruirt wird, wobei für Poli der Unterschied im subjectiven Verhalten der Seele, für Gioberti der Unterschied der Objecte der Seelenthätigkeiten das Maßgebende ist.

Eine eingehende Kritik widmet Franchi[4] der Lehre Rosmini's vom Gefühle. Rosmini gibt in zweien seiner Werke eine Classification

---

[1] Vgl. Galluppi, Lezioni di Logica e Metafisica, Lez. 79. — Elementi di filosofia I, c. 11.

[2] Elementi di filosofia (Palermo, 1835 f.), P. I, Ideologia, Sez. 2, c. 7. — Vgl. über den Eklektiker S. Mancini: Poli, Suppl. alla storia della filos. di Tennemann, pp. 764 sg.

[3] Saggio di un corso di filosofia (Mailand, 1828—1832).

[4] Sentimento, pp. 27 sgg.

mmtlicher Seelenvermögen, in seiner Antropologia und in der sicologia. In der ersteren unterscheidet er Sensitivität und Intelligenz s Grundvermögen der Seele; beide zerfallen ihm wieder in active nd passive Vermögen. Die passiven Vermögen der Sensitivität sind m der animalische und intellectuelle Sinn. Der animalische Sinn erfällt ihm in die Sentimenti figurati und non figurati; Sentinenti figurati sind die äußeren Sinne und der innere Sinn oder die Einbildungskraft; Sentimenti non figurati sind die animalischen Affectionen und Leidenheiten (sentimenti universali) und gewisse namenlose Empfindungsweisen partieller Art. Der intellectuelle Sinn aßt die menschlichen Affectionen und Leidenheiten in sich, welche sich n persönliche und sympathische scheiden. Die activen Vermögen der Sensitivität sind ihm der animalische und menschliche Instinct. Die Intelligenz besteht aus activen und passiven Vermögen; als letztere erden von Rosmini Vernunft und Verstand (ragione e l' intelletto) ngeführt. Franchi glaubt diese gesammte Classification einer schärfsten Kritik unterziehen zu müssen. Passive Vermögen sind Contradictiones n adjecto, namenlose Vermögen ein philosophischer Unfug; der ntellectuelle Sinn wird von Rosmini schwankend und widersprechend estimmt, und die in der Antropologia festgehaltene Grundauffassung esselben als eines Vital diletto im Nuovo saggio umgestoßen. In er Psicologia läßt Rosmini Sinn und Intellect als die beiden primitiven ctiven Vermöglichkeiten aus der Seelenessenz hervorgehen und aus beiden ls dritte actuelle Potenz das Ratiocinationsvermögen (ragione) resultiren, elchem weiter als virtuelle Potenzen die Reflexion und die moralische Potenz ntstammen. Dem Sinne kommen zwei Functionen, eine passive und eine ctive, d. i. Sensitivität und Instinct zu. Die Sensitivität ist vierfach: örperliche, pneumatische, ideologische, theorische Sensitivität. Unter neumatischer Sensitivität soll die Wahrnehmungsfähigkeit für das Vorhandensein geistiger Existenzen, der Menschenseelen und der reinen Intelligenzen zu verstehen sein. Die ideologische Sensitivität ist die Fähigkeit, die Ideen anzuschauen; die theoretische Sensitivität ist übernatürlichen Ursprunges und verleiht die Fähigkeit, Gott zu percipiren. Eine Zusammenhaltung der Angaben der Psicologia und Antropologia ber dasjenige, was bei Rosmini Sentimento heißt, ergibt als Resultat, aß unter demselben alles Mögliche sammt einigem Unmöglichen zu rstehen sei. Zum Überflusse nimmt er in der Psicologia selber noch e Grundtheilung zwischen Sinn und Intellect zurück, und läßt durch

beide nur eine einzige Potenz constituirt werden. Mit diesem Sell widerspruche hängt der weitere zusammen, daß ihm Sentimento b als bloß subjective, bald als objective, bald als nicht cognoscitive, b als cognoscitive Potenz gilt.

Franchi anerkennt die Grundtheilung der seelischen Vermöglichkei im Sinn und Intellect als berechtigt an;[1] sie darf als philosophi gemeingiltig gelten, wie verschieden sie auch in den verschiedenen phi sophischen Schulen aufgefaßt worden sei. Es ist kein Zweifel, d zwischen beiden Arten seelischer Thätigkeit ein specifischer Unterschi obwalte; die Frage ist nur, ob dieser Unterschied zu einem generisch erweitert werden dürfe. Bei den zünftigen Philosophen findet m keine klare widerspruchlose Antwort auf diese Frage; als Beleg hie werden Gioberti's und Rosmini's Äußerungen angeführt, welche zwisch Identification und generischer Entgegensetzung beider Arten von Thätig oscilliren. Indeß läßt schon der gemeinmenschliche Sprachgebrauch generische Identität beider als gemeinmenschliche Überzeugung erkenn Man spricht von einem menschlichen Gemeinsinne, vom gesunden Sin der gewisse Urtheile dictirt, vom Sensus intimus als einer im Innersi der menschlichen Seele begründeten Ursache unmittelbarer Überzeugth Das cognoscitive Wesen des Sensus intimus wird von vielen Phi sophen anerkannt; einige gehen sogar so weit, von einem Sens intimus reflexus zu sprechen (Galluppi, Liberatore), was offenl eine Ausschreitung und ein der völligen Leugnung des cognoscitiv Sinnes entgegengesetztes Extrem ist. Eine richtige Mitte zwisch diesen beiden Extremen behaupten Thomas Aquinas[2] und Pol ersterer stellt Sinn und Intellect als directe und reflexe Erkenntn letzterer als unmittelbare und mittelbare Erkenntniß einander gegenüb

Die generische Identität von Sinn und Intellect erprobt [3] an dem Umstande,[4] daß es außer den physischen Sensationen a imaginative und rationale oder ideale Sensationen gibt, welche letzt wol antonomastisch Sensationen genannt werden, aber sicher etw vom rationalen Concepte der ihnen entsprechenden idealen Objecte: Wa Gut, Schön, Unterschiedenes ausdrücken und die ersten cognoscitiv

---

[1] O. c., pp. 65 sgg.

[2] Contr. gent. II, c. 66.

[3] Corso di filosofia (siehe oben S. 148 Anm. 3).

[4] Sentimento, pp. 92 sgg.

Ansätze jener Concepte in sich enthalten. Die drei besonderen idealen Sensationen sind wurzelhaft geeinigt in einem unveräußerlichen, unmittelbar mit dem Wesen der Seele gegebenen Grundgefühle, dessen Object das Unendliche ist. Das Gemeinsame aller drei Hauptarten der Sensation ist Spontaneität, Unmittelbarkeit, ungeschiedene aller Analyse vorausgehende Concretheit; das jeder Hauptart im Besonderen Eigene ist durch das specifische Object derselben bestimmt. Das specifische Object der physischen Sensationen sind die Sinnendinge, das specifische Object der imaginativen Sensationen die bildlichen Vorstellungen von den Dingen, das specifische Object der rationalen Sensationen die unbestimmten und undefinirbaren Gedankenideale. Gleich den Sensationen zerfallen auch die Phänomene der Vernunftthätigkeit mit Rücksicht auf ihre specifischen Objecte in drei Classen: Percezioni, Credenze, Concetti. Das specifische Object der Percezioni sind die Dinge in ihrer realen Existenz; das specifische Object der Credenze die in Folge von Inductionen und Analogieschlüssen für existent gehaltenen Dinge, das specifische Object der Concetti die der Metaphysik angehörigen idealen Notionen und abstracten Beziehungen. Die drei Arten der rationalen Erkenntnißthätigkeit entsprechen den drei Arten der Sensationen, die Percezioni den physischen Sensationen, die Credenze den Imaginationen, die Concetti den idealen Sensationen oder Sentimenti im engeren Sinne des Wortes. Allen drei Arten der rationalen Erkenntnißthätigkeit ist im Gegensatze zum specifischen Wesen aller Sensationen gemeinsam, daß sie reflexiver, unmittelbarer und abstractiver Natur sind. Die Sensationsthätigkeiten sind mit den Vernunftthätigkeiten auf's innigste verkettet und involviren sich gegenseitig. Die Perception könnte ohne physische Sensation nicht in's Reale eindringen, die physische Sensation ohne Perception kein Wissen vermitteln; durch die Imaginationen werden die Credenze wachgerufen, welche ihrerseits die Vergeisterung der Imaginationen wirken; die idealen Sensationen setzen den Geist in Verkehr mit der idealen Welt, deren Zusammenhänge in den Concetti sich formuliren. Die Sensations- und Vernunftthätigkeiten sind nicht nur wechselseitig, sondern auch jede der beiden gesonderten Reihen in sich selber auf's Engste mit einander verkettet, indem der oberste Grad der Sensation bereits auch den ersten untersten Grad der Imagination, der höchste Grad der letzteren den ersten untersten Grad der Sentimenti constituirt; auf ähnliche Weise sind die drei Arten der Vernunftthätigkeit miteinander

verknüpft. Zufolge dieser allseitigen Verknüpfung der beiderseitigen Reihen von Thätigkeiten in sich selber und untereinander kann man den Menschen als eine fühlende Vernunft und als vernünftiges Gefühl definiren. Durch die cognoscitive Thätigkeit wird indeß das Wesen des Menschen nicht erschöpft; die Erkenntniß zweckt auf das Handeln ab, das Erkennen ist selber schon ein Thun. Gemäß der Doppelseitigkeit des cognoscitiven Wesens des Menschen wird auch sein operatives Wesen doppelseitig sein; der Sensationsthätigkeit entspricht der Instinct, der Vernunftthätigkeit der Wille. Wie Sensation und Intellection sind auch der Instinct und Wille auf's Engste ineinander verschlungen. Die instinctiven Triebe gehen in ihren höheren Graden mehr und mehr in's rationale Wollen über, während umgekehrt dieses von den instinctiven Antrieben sich niemals völlig loslösen kann. Die Subordinirung der cognoscitiven Vermöglichkeit der Seele unter die operative Vermöglichkeit derselben und die Hineinnahme der ersteren unter die letztere haben den Zweck, den Menschen als ein auf sich selbst gestelltes, und seine Erkenntnißthätigkeit als ein an den subjectiven Impulsen seines Wesens orientirtes Thun erscheinen zu lassen. Diese Auffassungsweise schließt den Verzicht auf eine objective Erkenntniß in sich, soweit darunter eine hinter dem Objecte der Sensationen stehende und von demselben unterschiedene Realität gemeint sein soll. Franchi erklärt es jedoch für verfehlt, den Verzicht auf eine derartige Objectivität für reinen Subjectivismus auszugeben. Die Sensation ist nicht, wie Rosmini meint, etwas rein Subjectives; unter den italienischen Denkern stehen Galluppi, Mamiani, Poli, Liberatore entschieden für die Objectivität der Empfindung ein.[1]

Mit dem Vorwurfe eines falschen Subjectivismus entfällt nach Franchi auch jener des Skepticismus, sofern unter demselben ein Infragestellen der Wahrheit der sensitiven Apprehension des Menschen verstanden sein will. Es gibt neben dem falschen und unberechtigten Skepticismus einen berechtigten Skepticismus, jenen nämlich, welcher die ontologistische Metaphysik negirt und als subjective Denkillusion ansieht. Die Benennungen Subjectivismus und Objectivismus wechseln hier den Gegenstand der Bezeichnung; in den Augen dessen, der von der Unhaltbarkeit des Ontologismus überzeugt ist, erscheint der Ontologist als Subjectivist, und der die Illusionen desselben durchschauende

[1] O. c., p. 143.

leptiker, der beim Erſcheinenden als einzig Erkennbarem ſtehen
eibt, als Objectiviſt. Subjectiviſt iſt der Beſtreiter des Ontolologismus
ſofern, als er unſere Überzeugtheit von der objectiven Wahrheit
nſerer Erkenntniſſe aus einer natürlichen Denknothwendigkeit erklärt,
ber welche wir nicht hinauskönnen, und deren objective Berechtigung
u beweiſen wir deßhalb auch nicht im Stande ſind. Wir ſind von
iem natürlichen Glauben an die Wahrheit unſerer aus einem normalen
Denkvorgehen reſultirenden Erkenntniſſe beherrſcht;[1] dieſen natürlichen
emeinmenſchlichen Glauben will auch der den ontologiſchen Dogmatismus
ls unwahr erkennende Skeptiker nicht beſtreiten, ja er ſtützt ſich ſogar
em Dogmatiker gegenüber auf dieſen Glauben, womit ſich das Vor-
rtheil widerlegt, als ob der Skepticismus leere Negation wäre.
Zugleich erhellt hieraus, daß das Schlagwort Skeptiker, ſoweit vom
hiloſophiſch berechtigten Skepticismus die Rede iſt, einen ſehr relativen
Sinn hat, indem es den poſitiven Denkgehalt des berechtigten Skepticismus
icht andeutet. Auch die Benennung Subjectiviſt hat nur einen relativen
Sinn; obſchon nämlich der natürliche Glaube etwas Subjectives iſt,
chließt er doch einen mit der unabweislichen Anerkennung der Wahrheit
nſeres Erkennens verbundenen Objectivismus in ſich, nur daß ſich
ieſer Objectivismus innerhalb der Grenzen des unſerer Senſation
rreichbaren Erſcheinenden hält.

Innerhalb dieſer Grenzen gab Franchi, wie wir bereits oben
ahen, dem Glauben eine ſpecielle Bedeutung durch Beziehung desſelben
uf die durch Inductionen und Analogieſchlüſſe ermittelten Erkenntniſſe,
ie im Gegenſatze zu den auf die phyſiſche und ideale Senſation
egründeten Erkenntniſſen keine abſolut erwieſenen Wahrheiten, und
ben deßhalb nicht Sache des Wiſſens, ſondern des Glaubens ſind.
r verweist in dieſes Gebiet alle Conceptionen der künſtleriſchen Er-
ndung und die mannigfachen religiöſen Intuitionen, deren Gemein-
mes dieß iſt, daß ſie nicht auf dem Boden demonſtrativer Erkenntniß
ehen.[2] Demonſtrativ erweisbar ſind nur die auf Grund der Percezioni
rmittelten Geſetze der realen Natur, und die auf Grund der Concetti
rmittelten formalen Geſetze des Denkens, d. i. die logiſchen und
athematiſchen Wahrheiten. Franchi nennt die auf Grund der Concetti
rmittelten Erkenntniſſe Scienze speculative im Gegenſatze zu den

[1] Scuole italiane, pp. 153 sgg.
[2] Sentimenti, pp. 110 e 185 sgg.

auf Grund der Percezioni ermittelten Scienze empiriche. Jed dieser beiden Classen von Wissenschaften hat ihr besonderes Object un Wahrheitskriterium. Das specifische Object der empirischen Wissen schaften ist das sinnlich Erscheinende, ihr specifisches Erkenntnißkriterium die Erfahrung; das specifische Object der Scienze speculative sin die Ideen, ihr specifisches Erkenntnißkriterium die Ratiocination. De active Bildner aller Arten von Erkenntnissen, die auf Grund de dreifachen Sensation stehen, ist die Reflexion, welche auf Grund de Percezioni und Concetti exacte Erkenntnisse, auf Grund der imagi nativen Denkthätigkeit glaubliche und wahrscheinliche Annahmen er mittelt. Die glaublichen und wahrscheinlichen Annahmen schließe unaufgehellte Dunkelheiten ihres Objectes oder Mysterien in sich; diese Mysterien erweisen, daß in der gegebenen erkennbaren Wirklichkeit etwas Supraintelligibles enthalten ist. Wir können uns der Anerkennung natürlicher Mysterien nicht entziehen; dieselben sind eine Thatsache, die uns in der Wahrnehmung der Grenzen unserer Erkenntniß des Wirklichen fühlbar wird. An übernatürliche Mysterien zu glauben ist grundlos und widersinnig; grundlos, weil ihnen kein Erfahrungsobject entspricht, widersinnig, weil das Übernatürliche den Gesetzen der natürlichen Erfahrung widerspricht.

Es ist sehr erklärlich, daß Franchi, sofern er keine andere rationale Gewißheit, als jene des exacten Wissens kannte, sich auf die Erkenntniß des Erscheinenden beschränken, und dieser einen inalterablen Inhal zuerkennen mußte. Wenn nun aber dieser Erkenntnißinhalt eben nu die Form des Naturdaseins betrifft, und diese Form vom Wesen de Natur abhängig ist, wie konnte er, wofern etwa reale Alterabilität da Wesen der sinnlichen Wirklichkeit im Unterschiede von der geistige Realität constituiren sollte, so unbedingt das Übernatürliche verwerfen sofern sich dieses als eine alterativ in die natürliche Wirklichkeit ein greifende Realität vernehmbar macht? Wir wollen hier nicht weite auf die von Gioberti mit Recht urgirte teleologische Bedeutung de Supranaturalen eingehen, die sich nicht ignoriren läßt, ohne auf di denknothwendige Idee eines absoluten Abschlusses der Weltentwickelun verzichten zu müssen; eben so wenig wollen wir den Begriff de Supranaturalen als des Durchscheinens einer höheren vollendetere Ordnung der Dinge in der unvollendeten und destituirten Wirklichkei urgiren, obschon dieß Gedankenmomente sind, welche geeignet sind, es sichtlich zu machen, daß der christliche Supranaturalismus zum mindeste

nicht mit dem Begriffe der Irrationalität zusammenfällt. Wir können indeß nicht umhin, unserer Verwunderung über den von Franchi zugelassenen Begriff der Supraintelligibilität und dessen Verknüpfung mit der auf dem Wege der Induction gewonnenen Naturerkenntniß auszudrücken. Die heutige naturwissenschaftliche Realerkenntniß beruht wesentlich auf Induction, welcher das demonstrative Denkverfahren als werkzeugliches Denkvehikel dienstbar ist. Die Inductionen beruhen auf realen Apprehensionen, erweisen sonach die objective Wahrheit der Ideen als göttlicher Gedankenmächte im Bereiche natürlicher Wirklichkeit. Läßt sich die Präsenz objectiv giltiger Ideen in dem der empiristisch-naturwissenschaftlichen Forschung anheimgegebenen Erscheinungsleben der Natur nicht in Abrede stellen, so wird man auch gegen eine auf das Wesen der Naturdinge gerichtete ideale Naturerklärung oder Naturphilosophie principiell nichts einwenden können; es scheint vielmehr, daß die das Erscheinungsleben der Natur als solches betreffenden Idealapprehensionen einen Rückhalt an den das Wesen der sichtbaren Wirklichkeit betreffenden Idealapprehensionen haben müssen. Allerdings wird die Realerkenntniß der Natur bereits durch das inductive Denkverfahren über jene Art von Exactheit, welche sich für den rein empirischen Theil des Naturwissens in Anspruch nehmen läßt, hinausgehoben; es liegt eben im Wesen der Idee, im realen Ausdrucke ihrer selbst nicht schlechthin aufzugehen, sie muß als lebendige Gedankenmacht ein vom realen Ausdrucke ihrer selbst unabhängiges Ansichsein behaupten. Dieses Ansichsein der dem Stoffe imanenten Idee ist eigentlich nur dasjenige, was die Philosophie als das hinter der Erscheinung verborgene Wesen zu suchen hat; und man kann allerdings Franchi zugeben, daß der abstract formalisirende Ontologismus dasselbe nicht aufgewiesen habe, und auch nicht vermögend gewesen sei, es aufzuweisen. Insoweit ließe sich also seiner Opposition gegen den Ontologismus wirklich eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Er wußte aber das über den von ihm fixirten einseitigen Gegensätzen des Subjectiven und Objectiven stehende höhere Dritte nicht zu finden, welches in der Idee des absoluten Geistes als höchsten absoluten Realprincipes aller philosophischen Erkenntniß gegeben ist; seine Opposition gegen den Ontologismus kam vielmehr einer absoluten Verwerfung aller speculativen Welterklärung gleich, die er theils gar nicht, theils nur in verfehlten Formen kannte. Wie sehr sein philosophisches Denkconcept der inneren Durchbildung und Vermittelung ermangelte, tritt in seiner oben an-

geführten Schematisirung der verschiedenen Erkenntnißgebiete zu Tage. Man staunt zu vernehmen, daß Logik und Mathematik die Fassungsformen für die idealen Apprehensionen des Vernunftssinnes abgeben; daß Poesie, Künste und Religionen, dem Bereiche der Credenze angehörig, einem Bedürfniß der menschlichen Vernunft zu entsprechen haben, welche es nicht ertragen kann, sich resignirt in ein völliges Nichtwissen um die erste Ursache und den letzten Zweck des Menschen und des Universums zu ergeben. Hier wird doch unzweifelhaft eine geistige Blindheit gegen die im universalkosmischen Leben und im geistigen Menschheitsleben wirksamen idealen Gedankenmächte als Ursache des Nichtverstehens der Bedeutung von Religion und Kunst, des Nichtverstehens des in Geist, Natur und Geschichte sich offenbarenden Göttlichen zu erkennen sein; und eben so wenig wird zu verkennen sein, daß der Grund der geistigen Blindheit in dem Nichterkennen der Correlation zwischen dem unverstandenen Wesen der menschlichen Selbstigkeit und der demselben entsprechenden Offenbarungen des Göttlichen in Geist, Natur und Geschichte zu suchen sei. Franchi wollte die Philosophie auf das Selbstdenken stellen, ohne die lebendige Selbstigkeit des Menschen in deren Correlationen mit der sie tragenden objectiven gottgesetzten Wirklichkeit zu erfassen; er vermochte sie aber nicht zu erfassen, weil er sich zur Idee des Menschen als geschöpflichen Gegenbildes des absoluten göttlichen Seins nicht aufzuschwingen vermochte. Diese von Franchi nicht erfaßte Idee schließt als concrete Verlebendigung des von ihm perhorrescirten abstract metaphysischen Ontologismus auch schon dessen wissenschaftliche Überwindung in sich, und stellt die philosophische Forschung auf den Grund einer wahrhaft objectiven Anschauung der Dinge, mit welcher auch die Möglichkeit einer klaren und bestimmten Unterscheidung zwischen dem objectiven und subjectiven Elemente und Inhalte unseres Denkens und seelischen Empfindens gegeben ist. Dieser Unterschied ist auf die doppelte Unterscheidung zwischen der geistigen und sinnlichen Seite des Menschens, zwischen dem gottesbildlichen selbstigen Sein und der allseitigen geschöpflichen Bezogenheit des Menschen gegründet; im wahrhaften und geistigen Thun steht der Mensch allenthalben auf dem lebendigen Grunde der wahrhaften Objectivität des Denkens und Empfindens, und das demselben beigemischte subjectivistische Element bezieht sich nur auf das mit der Idee des geschöpflichen Seins unabweislich gegebene Moment der Passivität und Realität, die vorwiegend im seelischen Empfinden zum Ausdrucke

kommt, ohne indeß auf die Empfindungssphäre beschränkt zu sein. Denn ein passivistisches Element ist allen geistigen Real- und Idealapprehensionen beigemischt, während umgekehrt in der geistigen Energie des selbstigen Wesens der menschlichen Subjectivität das seelische Gemüths- und Empfindungsleben als ein wahrhaft actives Sein, ja als das eigentliche Actuationsprincip der menschlichen Selbstigkeit sich bekundet, die indeß nicht lediglich aus sich selbst, sondern nur in Gott sich auswirken und zum unsterblichen Sein sich zu vollenden vermag. Was Franchi über die Credenze als unerläßliche Mittler unserer Überzeugtheit von der objectiven Wahrheit unseres geistigen Erkennens im Allgemeinen und unserer idealen Anschauungen im Besonderen bemerkt, ist auf Grund einer richtigen Erfassung geschöpflichen Selbstigkeit des menschlichen Wesens dahin zu berichtigen, das der Mensch, um in den Bereich der wahrhaften geistigen Objectivität sich zu erheben, an Gott und an sich selbst glauben müsse; dieser Glaube ist aber nicht eine theoretische Denkfunction, sondern ein praktisches ethisches Thun, in dessen Ermangelung der Mensch für immer den imaginativen Täuschungen einer gehaltleeren unbefriedigten Subjectivität anheimgegeben bleibt.

IV.

Franchi hebt wiederholt seine Denkverwandtschaft mit Ferrari hervor, die darin besteht, daß derselbe gleich Franchi das Erscheinende als das Reale nimmt, über welches hinauszugehen, um ein an sich Seiendes zu entdecken, vergebliche Mühe sei. Als eine andere Ähnlichkeit zwischen Franchi und Ferrari könnte die Bevorzugung der zeitgenössischen französischen Philosophie vor der italienischen angeführt werden. Franchi glaubt indeß auch im Kreise der dem speculativen Ontologismus vorangegangenen italienischen Denker einzelne Vormänner seiner eigenen Bestrebungen entdeckt zu haben, und hebt unter denselben Alfonso Testa und Giuseppe Bianchetti[1] hervor. Er fühlt sich überrascht durch die Ähnlichkeit der Anschauungen Testa's mit seinen eigenen,[2] und bedauert, auf die Schriften desselben erst so spät aufmerksam geworden zu sein, da ein früheres Bekanntwerden mit denselben ihm sehr förderlich

[1] Über Bianchetti, auf dessen Saggi filosofici (Treviso, 1837) Franchi nur vorübergehend (Sentimenti, pp. 196 sgg.) Bezug nimmt, vgl. Poli, Suppl. p. 842 sg.

[2] Sentimenti, pp. 188 sgg.

gewesen sein würde.[1] Testa spreche entschieden aus, daß uns das Wesen unserer Seele und aller übrigen Dinge verhüllt sei; wir wissen nicht, was Substanz, Kraft, Impuls sei; jedes Molekül berge für uns eine unergründliche Tiefe in sich; unser Wissen beschränke sich auf jene Facta, welche durch die uns erforschbaren Potenzen der Dinge causirt werden. Das Causalverhältniß ist für uns nichts Anderes, als eine erfahrungsmäßig festgestellte regelmäßige Aufeinanderfolge von Erscheinungen, deren innere Gründe uns verborgen sind. Das Leben ist uns ein Geheimniß; wir kennen weder den Ursprung, noch die seinem scheinbaren Erlöschen nachfolgende Fortsetzung desselben. Wir kennen einzig zwei Reihen von Erscheinungen, deren erste auf eine von unserem Ich verschiedene äußere Ursache hinweist, die andere auf unser Ich als denknothwendig zu postulirendes Princip der Denkprocesse zurückzuführen ist. Wir gewahren bestimmte unabänderliche Modi unserer Denkthätigkeit, mit deren Erkenntniß dasjenige, was wir über die Natur des uns immanenten Denkprocesses wissen, erschöpft ist. Testa läßt das innere seelische Leben mit dem Empfinden des Ich aufwachen, und im rationalen Denken sich vollenden; er behauptet die reale Identität des Empfindungs-, Denk- und Willensprincipes im Menschen, und sieht in den unterschiedlichen Bethätigungen desselben nur verschiedene Phänomene, nicht aber verschiedene Potenzen. In seinen Discorsi della filosofia della mente unterzieht er den metaphysischen Dogmatismus einer unerbittlichen Kritik. Er beweist im ersten Discorso, daß die Substanzidee weder aus den Sensationen, noch aus den seelischen Gefühlen abgezogen sei, noch durch irgend eine Abstraction aus den seelischen Gefühlen sich gewinnen lasse, sondern in uns lediglich zufolge der thatsächlich gegebenen Beschaffenheit unseres Geistes vorhanden sei, welche uns nöthige, der wahrgenommenen sinnlichen Erscheinung einen realen Grund unterzulegen. Auf ähnliche Weise erklärt er im zweiten Discorso das Vorhandensein der Idee der Ursächlichkeit in unserem Geiste. Im dritten Discorso weist er nach, daß Kraft und Substanz einen und denselben Concept unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten zum Inhalte haben, und beide nur zufolge eines fehlerhaften Denkens als zwei sachlich verschiedene Concepte auseinandergehalten werden. Im

[1] Franchi erwähnt speciell Testa's Introduzione allo studio dell' affetto (Piacenza, 1829) — Filosofia dell' affetto (Piacenza, 1830) — Filosofia della mente (Piacenza, 1836) und endlich Testa's Kritik der Gioberti'schen Speculation.

cten Discorso macht er das Unvermögen des dogmatischen Realismus, i absoluten Idealismus zu überwinden, evident; die von demselben gebotenen Denkbehelfe: Causalitätsgesetz, unmittelbare Berührung s Geistes mit den äußeren Objecten, Sensus communis, rationaler stinct, göttliche Offenbarung, seien unzureichend, dem absoluten ealismus gegenüber die Existenz einer materiellen Welt zu erhärten.

Franchi bedauert im Besonderen, bei der kritischen Besprechung r Philosophie Gioberti's, welche er der Filosofia della scuole aliane als Nachtrag folgen ließ, Testa's Kritik derselben[1] noch nicht kannt zu haben, welche unter den kritischen Beurtheilungen der ormula ideale Gioberti's unstreitig obenan stehe. Hier muß nun ol bemerkt werden, daß trotz aller Übereinstimmung zwischen Franchi d Testa im Sachlichen, d. i. in der erkenntnißtheoretischen Grundschauung, Testa's Kritik des Giobert'schen Ontologismus von einem iderem Geiste dictirt ist, als jene Franchi's. Testa glaubt an jene pranaturale Wirklichkeit, deren Existenz Gioberti durch seine Formula leale philosophisch begründen wollte;[2] er hält ferner an den beiden, e supranaturale Weltanschauung stützenden Dualismen, am Dualismus schen geistiger und sinnlicher Realität, zwischen göttlichem und türlichem Sein fest, während Franchi den ersteren Dualismus rmlich in Abrede stellt,[3] und in Folge dessen auch letzteren in seiner llen Strenge aufrecht zu halten weder vermögend, noch auch gewillt t.[4] Testa's Verhältniß zum metaphysischen Ontologismus ist ein esentlich anderes, als jenes Franchi's; er leugnet nicht die Wahrheiten, welche derselbe beweisen will, sondern die Möglichkeit einer hilosophischen Erweisung derselben. Jeder Vernünftige glaubt an die ahrheit der denknothwendigen metaphysischen Principien und Begriffe; der Ontologismus will ein Mehreres leisten und ihre objective ältigkeit evident machen, und darin liegt das Verfehlte seines Unter-

[1] Vgl. Testa, Considerazioni sopra l' Introduzioni allo studio della filosofia er Vincenzo Gioberti (Piacenza, 1844 u. 1845; 2 Voll.).

[2] Testa hinterließ, wie Molinari in seiner Filosofia e vita di A. Testa (Parma, 1864) mittheilt, eine ungedruckt gebliebene Schrift: L' incredulità triomfata dalla Grazia. Äußerungen, welche eine förmliche Anerkennung des christlichen Theismus und Supranaturalismus involviren, finden sich auch in seiner vorerwähnten Schrift über Gioberti; vgl. Testa's Considerazioni II, pp. 96. 129 ecc.

[3] Rationalisme, p. 102.

[4] Scuole italiane, pp. 378 sgg.

nehmens.[1] Es gibt keine Scienza ohne Credenza; die Nothwendigk
der Verknüpfung von Subject und Prädicat in einem ſynthetiſche
Urtheile ſteht nicht, wie Gioberti meint, in Folge einer Intuition fe
ſondern in Folge eines unabweislichen Glaubens; wir haben kein
Anſchauung von der Natur des Nothwendigen in ſeinem Anſichſein

In dieſer Bemerkung Teſta's iſt bereits der Keim einer tiefgehende
philoſophiſchen Differenz zwiſchen Franchi und Teſta enthalten. Teſt
ſchließt ſich in ſeiner Auffaſſung des Unterſchiedes zwiſchen analytiſche
und ſynthetiſchen Urtheilen den Erklärungen Kant's an, welchen zufolg
ſynthetiſche Urtheile ſolche ſind, in welchen die Verbindung von Subjec
und Prädikat auf Grund der Erfahrung feſtſteht, während ſie in den
analytiſchen Urtheilen unmittelbar aus der Idee des Subjectes ſich
ergibt.[2] Nach Franchi[3] liegt hier eine ungerechtfertigte Identificirung
der empiriſchen Urtheile mit ſynthetiſchen, der analytiſchen Urtheile mi
reinen Urtheilen vor. Empiriſche Urtheile heißen bei Franchi jene, deren
Termini: Subject und Prädicat, der ſinnlichen Erfahrung entnommen
ſind; reine Urtheile jene, deren Termini nicht aus der ſinnlichen Er-
fahrung geſchöpft ſind. Beide Arten von Urtheilen können analytiſch
und ſynthetiſch ſein, je nachdem nämlich das Prädicat als Theil-
conſtituent im Begriffe des Subjectes enthalten iſt, oder nicht. Teſta
meint, daß dieſer Erklärung zufolge ſynthetiſche Urtheile a priori
gar nicht möglich wären; und ganz gewiß, erwidert Franchi,
ſind ſie in dem von Kant angenommenen Sinne nicht möglich,
eben ſo wenig als die in Kant's Sinne verſtandenen ſynthetiſchen
Urtheile a posteriori möglich ſind. Teſta ſucht die Realität des in
Kant'ſchem Sinne verſtandenen ſynthetiſchen Urtheiles a priori an
dem Satze: „Alles was geſchieht, muß eine Urſache haben", zu er-
weiſen. Die Erfahrung weiſe nur eine Aufeinanderfolge der Facta
auf, die urſächliche Verknüpfung derſelben müſſen wir hinzudenken.
Franchi anerkennt den angeführten Satz nur bedingnißweiſe als ein
ſynthetiſches Urtheil, nämlich in dem Falle, als das Geſchehende nicht
ſchon im Voraus als etwas Gewirktes angeſehen wird. Wird es aber
nicht ſchon im Voraus als Gewirktes angeſehen, ſo tritt der Concep

---

[1] Considerazioni II, p. 127.

[2] Vgl. Testa, Della Critica della Ragione Pura di Kant (3 Voll.: Vol. Lugano, 1843; Voll. II u. III Piacenza 1846. 49), I, p. 18.

[3] Teorica del Giudizio I, pp. 187 sgg.

der Ursache nicht etwa als schon vorhandenes Prädicat zum Subjecte des Urtheiles hinzu, sondern wird durch den Act des Urtheilens selber erst hervorgebracht. Müßte, wie Testa will, der Concept „Ursache" als Attribut des Subjectes: „Alles Geschehende" und zugleich als ein außer dem Begriffe des genannten Subjectes liegender Concept gedacht werden, so wäre das Urtheil selber gar nicht möglich. Man ersieht aus dem Gesagten, daß Franchi in das rationale Vermögen des Menschen mehr hineinlegt als der bei Kant stehenbleibende Testa, woraus sich dann weiter auch erklärt, daß die bei Testa auf die Unzureichendheit der philosophischen Vernunft gestützte Motivirung der Rechte der christlich gläubigen Anschauung bei Franchi nicht anklingen mochte. Franchi hat auch, obwol er auf eine Vernunftreligion als Religion der Zukunft drang, von Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" nur insoweit Notiz genommen,[1] als darin, wie Franchi dafürhält, alle Religion auf Moral reducirt wird, was ihm als ungenügend erscheint; den in dem genannten Buche gemachten Versuch einer rationalen Erklärung der supranaturalen Dogmen der kirchlichen Dogmatik scheint er nicht beachtet zu haben.

V.

Nach Franchi[2] lassen sich die im gegenwärtigen Zeitleben herrschenden Ansichten über das Verhältniß zwischen Philosophie und Religion auf vier Hauptclassen reduciren. Die erste Hauptclasse ist durch das strengchristliche System repräsentirt, in welchem die Berechtigung der Philosophie negirt wird; als zeitgenössische Verfechter desselben werden von Franchi speciell Bautain und G. Ventura namhaft gemacht. Dem christlichen System steht direct ein anderes gegenüber, in welchem die Berechtigung der Religion philosophisch negirt wird; so von den Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts, im gegenwärtigen Jahrhundert von den der revolutionären Schule angehörigen philosophischen Denkern: Ch. Lemaire, Giuf. Ferrari, Proudhon, L. Feuerbach, A. Ruge, K. Marx. Zwei andere Hauptclassen der herrschenden Zeitanschauungen werden durch jene Systeme constituirt, in welchen zwar sowol die Philosophie als auch die Religion zu Recht bestehend anerkannt, aber entweder in ungeordneter Weise miteinander vermengt, oder

[1] Sentimento, Introduz., pp. XXXVII sgg.

[2] Sentimento, Introduz., pp. VII—CIV.

unnatürlich auseinandergehalten werden. Zur ersteren Kategorie werd von Franchi außer Kant noch St. Simon, Cabet, L. Blanc, al überhaupt die Socialisten gerechnet, welche die Religion mit der Mor vermengen; ferner Leroux, Reynaud, Lamennais, Comte, welchen d Religion in Metaphysik und Scienz aufgeht. Eine unnatürliche Aus einanderhaltung von Religion und Wissenschaft bemängelt Franchi a Saisset, F. Martin und anderen Anhängern der eklektischen Schul Er beschuldigt dieselben der Halbheit und Unentschiedenheit, sowie auc der Widersprüche mit sich selbst; sie wollen mit der hergebrachte religiösen Überlieferung nicht brechen und ihr ein intactes Gebi reserviren, sie aber nebenbei durch Beimengung rationalistischer Element plausibel machen. Sie lieben es, sich auf die großen Denker des 17. Jahr hunderts, auf einen Cartesius, Malebranche, Leibniz, zurückzubeziehen übersehen aber den Unterschied der Zeitlage und der Intentionen jene großen Männer; wenn dieselben durch Scheidung der menschliche Erkenntnisse in rationale und geoffenbarte ein friedliches Verhältni zwischen Religion und Philosophie herzuhalten bemüht waren, so wa ihnen hauptsächlich darum zu thun, der Philosophie ein von den Ein sprüchen der Theologen freigehaltenes Gebiet zu sichern, dessen Er weiterung sie der Zukunft anheimgaben. In dem darauf folgende Jahrhundert wurden durch einen Voltaire und Diderot, Hume un Kant die Consequenzen der Unterscheidung zwischen rationalen un übernatürlichen Wahrheiten gezogen und der absolute Rationalismu zur philosophischen Geltung gebracht, welchem gegenüber die conciliative Bemühungen der modernen Eklektiker purer Anachronismus sind. Di Religion darf nicht negirt, aber auch nicht einseitig der Vernunft en gegengestellt werden; sie ist selber eine Schöpfung der menschliche Vernunft, und die Ermittelung des richtigen Verhältnisses zwischen il und der Philosophie bewegt sich ausschließlich innerhalb der Grenze des reinen Vernunftdenkens.

Um Einheit und Unterschied der Religion und Philosophie innerha des Gebietes der reinen Vernunfterkenntniß zu ermitteln,[1] hat m beide zunächst nach ihren beiderseitigen präcisen Bestimmtheiten a Dogmatik und Metaphysik miteinander zu vergleichen. Das beid unter diesem Gesichtspunkte Gemeinsame ist dasjenige, was Proudh die universale Ordnung, Leroux die Wissenschaft des Seins u

[1] O. c., pp. CIV sgg.

Lebens, Reynaud die Lehre vom Heile, Lamennais die Gesetzgebung des Geistes, die Theologen die Gemeinschaft des Menschen mit Gott nennen. Diese Angaben drücken unter verschiedenen Formen eine und dieselbe Sache, die ontologischen und moralischen Relationen der Welt, speciell der Menschheit zu Gott aus. Religion und Philosophie sind sonach im Objecte Eins. Dieses Object schließt zwei Termini in sich: das Endliche, Contingente, Erscheinende und das Unendliche, Absolute, Gott. Der erstere der beiden Termini ist real und objectiv, der letztere subjectiv und ideal. Der erstere der beiden Termini gehört aber nur insoweit, als er auf den zweiten Terminus bezogen ist, der Dogmatik und Metaphysik an; denn an sich, d. h. so weit er Object der Sensation und Perception ist, beschäftigt er ausschließlich die Physik und Naturkunde. Demzufolge ist das Absolute das wenn auch nicht ausschließliche, so doch hauptsächlichste Object der Religion und Philosophie; und beide ergreifen dieses ihnen gemeinsame Object im Gefühle, d. i. in der idealen Sensation. Beide gehen aber auseinander in der Art und Weise der reflexiven Behandlung des ihnen gemeinsamen Objectes; die Religion erfaßt es im Glauben, dessen Inspirationen in Symbolen sich ausprägen,[1] während die Philosophie es in rationale unsinnliche Concepte zu fassen bemüht ist. Da aber das Absolute zufolge seiner Unsinnlichkeit sich unserer realen Ergreifung entzieht, so hat es bloß ein subjectives Sein in unserem Denken; es ist für uns nicht mehr als eine bloße Hypothese. Eine wahrhafte Theorie des Absoluten ist unmöglich; die Philosophie kann nur eine hypothetische Theorie unserer idealen Sensation des Absoluten liefern, bietet aber jedenfalls eine Erkenntniß höheren Ranges, als die im Elemente der bildlich sinn-

[1] Per dare al pensiero dell'Assoluto l'apparenza ed il valore di objetto, la religione ha d'uopo di idoleggiarlo, e quasi incarnarlo nelle forme reali, sensibili di un fatto, di un fenomeno, di un ente. E queste forme sono li emblemi, le parabole, i miti, le leggende, i misteri, le teofanie, le rivelazioni: forme, che noi qui possiamo comprendere tutte sotto il nome generico e communissimo di simboli. La fede religiosa però non distingue il pensiero dalla forma, che lo materializza; non concepisce prima la pura idea per poi rivestirla del simbolo più confacente, siccome accade nell'allegoria; ma anzi immedesima l'una con l'altro, nè potrebbe separare questo da quella; perchè la fede non apprendendo ancore l'idea che in modo assai vago e confuso, non la pensa e non la conosce fuorchè nella sua forma. La religione adunque, secondo la fraseologia tedesca, potrebbe definirsi un' objettivazione simbolica del sentimento dell' Assoluto. O. c., p. CXII.

lichen Vorstellung sich bewegende religiöse Auffassung des Absolut
Aus den natürlichen Entwickelungsgesetzen des Geistes ergibt sich
historische Präcedenz der Religion vor der Philosophie; und eben
klar ist, daß zufolge der Unmöglichkeit einer objectiv wahren phil
sophischen Theorie des Absoluten die Menschheit des religiösen Glauben
niemals wird entbehren können. Die Philosophie kann wol jedes b
sondere religiöse Symbol kritisch vernichten; das menschliche Glaubens
bedürfniß wird deßungeachtet immer fortdauern. Die philosophisch
Kritik ist das unentbehrliche Vehikel einer fortschreitenden Verbesserun
der Glaubenssymbole, deren Bildung historisch mit den rohesten Ve
sinnlichungen des Absoluten begann, von da zur Personification d
mannigfaltigen Naturkräfte vorschritt, und weiter bei der monotheistische
Vorstellung des nach Analogie des menschlichen Geistes gedachte
Absoluten anlangte. Diese drei Entwickelungstufen des religiösen Vo
stellens lassen sich in die Schlagworte: Fetischismus und Sabäismu
Polytheismus und Dualismus, Monotheismus und Trinitarismu
fassen. Heute stehen wir vor einer neuen Transformation des religiös
Gedankens. Schon in der ersten französischen Revolution setzte sich a
Stelle der durch den vorangegangenen Skepticismus, Materialismu
und Atheismus zerstörten christlichen Religionsvorstellung eine Sym
bolisirung des Absoluten durch die Freiheit und Vernunft aus de
Herzen der Menschheit heraus; heute beginnt man das Symbol d
Absoluten in der Humanität zu erkennen, wofür Franchi Comte
Katechismus der Positivisten als Beleg anführt.

Franchi vergleicht seine Auffassung des Wesens und der geschich
lichen Entwickelung der Religion mit jener mehrerer französische
Schriftsteller, deren Anschauungsweisen er als seiner eigenen mehr od
weniger nahekommende anerkennt: B. Constant's,[1] J. Trullard's[2] un
G. Villeneuve's.[3] Die Ansichten der beiden letzteren dürften wol unt
die vergessenen zu rechnen sein, und weisen auch in der von Franc
ihnen gewidmeten Beleuchtung mehr Unähnliches als Verwandtes un
mit seiner eigenen Anschauungsweise Übereinstimmendes auf. A
nächsten steht ihm immerhin noch Constant, der ihm jedoch zu wen

[1] Bezüglich B. Constant's vgl. Bd. I, S. 57 f.

[2] In der Vorrede desselben zu seiner französ. Übersetzung von H. Ritte
Gesch. d. christl. Philos.

[3] Elements de science sociale P. I, chap. 7, sect. 2.

Philosoph ist. Constant erkennt in einem angebornen religiösen Gefühle den Grundansatz aller religionsgeschichtlichen Entwickelungen, betont aber dasselbe nach Franchi's Dafürhalten zu ausschließlich und verlegt sich damit den Weg zu einer pragmatischen Erklärung der durch die rationale Reflexion bedingten Wandlungen des religiösen Bewußtseins im geschichtlichen Processe.

Unter seinen italienischen Landsleuten findet er einzig bei Mamiani in dessen Dialoghi di scienza prima[1] Anzeichen eines Bemühens, von den Fesseln des theologischen Dogmatismus sich loszumachen. Indeß lasse die poetisirende, in einen philosophischen Mythus gekleidete Darstellungsweise, in welcher Raisonnements mit Visionen und Träumen wechseln, die eigentliche Meinung des Verfassers schwer erkennen; und was er in unzweideutiger lehrhafter Form als seine philosophische Ansicht kundgibt, ist zu unbestimmt und unsicher, als daß es irgendwie befriedigen könnte. Mamiani stellt moralisches und religiöses Gesetz einander gegenüber; ersteres ziele auf Verwirklichung des höchsten Grades des Bonum universale ab, letzteres sei ein von einem persönlichen göttlichen Willen ausfließendes Gebot, welches in außergewöhnlichen wunderbaren Formen das Heil Jener, welchen es verkündet wird, bezwecke. Was jedoch von Mamiani moralisches Gesetz genannt wird, ist eigentlich Gesetz der kosmischen Ordnung, welchem auch der von Mamiani dem religiösen Gesetze attribuirte Charakter eines Comando salutare zukomme. Anderwärts hat es den Anschein, als ob er das Wesen der Religion in Gefühle und Symbole verlegen wollte. Die Natur habe nicht bloß den menschlichen Geist, sondern auch die reinen und edlen Grundgefühle der menschlichen Seele in ein harmonisches Verhältniß zur ewigen Wahrheit gesetzt; daher die menschliche Seele das absolut Gute, Schöne, Wahre und Vollkommene nicht bloß im rationalen Denken, sondern auch in den geläuterten Stimmungen des Herzens sich vergegenwärtigen wolle. Da nun die vielen göttlichen Attribute sich nicht in eine determinirte rationale Form fassen lassen, andererseits aber die fühlende Seele ein innerstes Bedürfniß zur Vergegenwärtigung derselben in sich hege, so bleibe nichts Anderes übrig als dieß, in einer möglichsten Vervollkommnung unserer affectuosen Stimmungen und moralischen Acte ein Zeichen und Symbol der dem Denken unerfaßbaren göttlichen Voll-

[1] Vgl. Dialogo VIII: Il Tasso ovvero della Teologia.

kommenheit zu suchen. Hiernach scheint es, als ob Mamiani Gefühl und Idee, Symbol und Ratiocination ineinander fließen lassen wollte; man erkennt nicht, was sich Mamiani unter Religion denkt, von welchem Seelenvermögen oder von welcher Seelenfunction er sie ableite und auf welches Object sie gerichtet sein soll. Sollte er sagen wollen, daß sie lediglich Product des Gefühles und der Phantasie sei, und nichts vom Rationalen und Absoluten in sich fasse, was soll man dann von Christenthum und Evangelium, Offenbarung und Glaube halten? Mamiani versucht sich in Entwerfung der Grundlinien der besten Religion, als welche er jene bezeichnet, welche den besten Inhalt hat und weiter auch im Leben der Völker die besten Wirkungen hervorbringt, als ob letzteres ein besonderes Merkmal und nicht eine nothwendige Folge des besten Inhaltes der besten Religion wäre. Als besondere Kriterien der besten Religion urgirt Mamiani Rationalität, Moralität und Bildungsfreundlichkeit. Zur Rationalität der Religion gehört nach Mamiani, daß sie der Vernunft und Wissenschaft nicht widerstreite, und daß sie als unendliche Wahrheit, die nicht auf einmal und nicht in ihrer Ganzheit den Menschen sich mittheilen läßt, in einer continuirlich fortschreitenden Entwickelung begriffen sei. Franchi begreift nicht, wie diese continuirliche Entwickelung und Vervollkommnung mit der Absolutheit des Inhaltes der Religion und mit der Abwesenheit alles Widerstreites zwischen Religion und Vernunft sich vereinbaren lasse. Das zweite Kriterium der besten Religion, die Moralität, scheint die auf die angebornen Gebote der Sittlichkeit gestützte Moral der Religion substituiren oder mit derselben identificiren zu wollen; man begreift nicht, welcher Unterschied zwischen der Moral und der Religion als der innerlichst vernommenen Stimme und Mahnung der reinsten seelischen Empfindungen bestehen soll. Durch das dritte Kriterium: Bildungsfreundlichkeit und Bürgerlichkeit, versetzt Mamiani der Religion den Gnadenstoß; nachdem er sie durch die Rationalität der Vernunft durch die Moralität der Ethik unterthan gemacht hatte, unterwirft er sie nun auch noch dem Civilcodex, sofern er ihr den Beruf zuweist als Mittel zur Erziehung und Heranbildung guter Bürger und Patrioten zu dienen. Somit bleibt von dem angeblich absoluten Wesen der Religion schlechthin nichts übrig; Proudhon, Lemaire, Feuerbach, Ferrari haben dieß mit ehrlicher Offenheit herausgesagt, während Mamiani seine damit übereinstimmende Ansicht in einen panegyrischen Hymnus auf die Religion einkleidet.

VI.

Franchi bestreitet, wie wir oben sahen, nicht die Existenzberechtigung und Nothwendigkeit der Religion, sondern nur die Möglichkeit einer absolut wahren Religion, da aller menschliche Wahrheitsbesitz nur ein relativer ist, und jener Charakter beziehungsweiser Objectivität, welchen wir unseren Erkenntnissen zu geben vermögen, nicht dem religiösen Empfinden, sondern dem rationalen Denken angehört. Die Religion ist nach ihrer geschichtlichen Erscheinung der mit dem Objectivismus des rationalen Vernunftdenkens in perpetuirlichem Kampfe liegende Subjectivismus des idealisirenden Gefühles, und der Streit zwischen Beiden läßt sich nach unserem Absehen in der irdischen Zeitlichkeit niemals austragen, weil wir des Fundamentes einer wahren und wirklichen Objectivität unseres Denkens und Empfindens entbehren. Durch diese seine Auffassung des Wesens der Religion sah sich Franchi in einen schärfsten Gegensatz zu Rosmini gestellt, welcher die auf göttliche Offenbarung gestützte objective Wahrheit der Religion vertrat, und sofern er alles in den historischen Religionen enthaltene Wahre, sowie das Dasein einer Religion im Menschengeschlechte selber nur unter Voraussetzung einer Offenbarung erklärlich fand, die ausschließliche Ableitung des Ursprunges der Religion aus dem subjectiv menschlichen Gefühle als eine principiell falsche Erklärung ansah und bekämpfte. Franchi berücksichtigte in seiner hierauf bezüglichen Polemik gegen Rosmini[1] speciell Rosmini's Frammenti di una storia della empietà.[2] Auf die in derselben enthaltene Bekämpfung Constant's will er nicht speciell Bezug nehmen, sondern nur im Allgemeinen die Erklärung des Ursprunges der Religion aus dem angebornen menschlichen Gefühle vertheidigen. Diese Erklärung involvirt von selber eine Multiplicität der historischen Religionen, während Rosmini nur Eine Religion, nämlich die auf das göttliche Offenbarungswort gegründete als wahr, d. i. als wirkliche Religion anerkennen will. Franchi meint, daß wol Kant berechtigt war, seine Religion des reinen Vernunftglaubens den vielen historischen Religionen als die Eine und wahre Religion entgegenzusetzen, nicht aber Rosmini, der eben nur eine aus den vielen historischen durch zeitlich-örtliche Verhältnisse verschieden

[1] Sentimento, pp. 336 – 313.

[2] Vgl. Bd. I, S. 57.

gestalteten Religionen als die Eine wahre Religion angesehen wissen wolle. Rosmini würde, wenn er Franchi zu antworten in die Lage gekommen wäre, erwidert haben, daß er die geoffenbarte Religion als eine zwar in den Fluß der geschichtlichen Entwickelung gestellte, aber in ihrer Substanz den alterirenden Einflüssen des geschichtlichen Zeitlebens entrückte Religion ansehe, und daß er das in den Völkerreligionen enthaltene Wahre als Besitzthum der Einen wahren, auf dem Grunde der Offenbarung stehenden Religion reclamire, wobei er weiter noch, um den Irrungen eines exclusiven Traditionalismus auszuweichen, zwischen äußerer historischer Offenbarung und innerer Geistesoffenbarung unterschieden haben würde. Franchi reclamirt seinerseits den Lehrinhalt der angeblich Einen wahren Offenbarungsreligion als natürlichen Gemeinbesitz der Menschheit, welchen die Kirche an sich gezogen habe und fälschlich als ein von Gott empfangenes Wahrheitsdepositum ausgebe. Kein einziges der wesentlicheren kirchlichen Dogmen ist der Kirche specifisch eigen; ihre Lehren und Institutionen lassen sich durchwegs mit Parallelen aus den Lehren und Einrichtungen anderer nichtchristlicher Religionen und Culte belegen. Die Nachweisungen hierüber seien in Huet's Quaestiones Alnetanae und Lammennais' Essai sur l'indifférence, zwei streng katholischen Orientirungsquellen enthalten. Franchi will damit nicht der Eigenart des Christenthums nahetreten und den heilsamen Einfluß desselben auf die fortschrittliche Entwickelung der Menschheit nicht bestreiten; er verwahrt sich nur dagegen, in der christlichen Lehre etwas völlig Neues, vordem nicht Dagewesenes anerkennen zu sollen, das historische Verdienst des christlichen Religionsbegriffes bestehe nur in der Ausscheidung crasser Irrungen und Excrescenzen aus den früher schon vorhanden gewesenen Religionsanschauungen. Daß aber dergleichen noch immer genug im Christenthum zurückgeblieben sei, beweise die im christlichen Lehrunterrichte beibehaltene biblische Erzählung von der Erschaffung und Verführung des ersten Menschen, deren rationale Kritik man nach Rosmini als eine Impietät zu verabscheuen hätte. Rosmini findet allerdings in jener kindlich naiven Erzählung tiefsinnige philosophische Wahrheiten und Belehrungen enthalten, deren erste, den Sündenfall betreffend diese ist, daß die Creatur versucht habe, sich unabhängig vom Schöpfe durch sich selbst groß und glücklich zu machen; damit habe sich d Widerspruch verbunden, die Natur des Schöpfers, von dem die Creatu sich abkehrte, zum Typus der eigenen Größe und Glückseligkeit z

machen; endlich mache die biblische Erzählung auch die Unangemessenheit der Mittel ersichtlich, welche der von seinem Schöpfer abgekehrte Mensch zur Erreichung des von ihm in widerspruchsvollem Beginnen angestrebten Zweckes aufgeboten habe. Franchi findet in dem ersten Punkte dieser angeblich tiefsinnigen Erklärung der biblischen Erzählung einen completen Widersinn. Wenn der Mensch wirklich so vollkommen aus der Hand des Schöpfers hervorging, wie man nach Rosmini anzunehmen hat, so ist es schlechthin unerklärlich, wie er auf den Gedanken einer Losreißung seiner selbst von Gott kommen konnte; der menschliche Intellect hängt naturnothwendig an der Wahrheit, daher es dem ersten Menschen, der nach christlicher Lehre eine in ihrer Art vollkommene Erkenntniß Gottes besaß, gar nicht möglich sein konnte, sich von Gott oder von der Wahrheit, die sich ihm von Angesicht zu Angesicht zu erkennen gab, loszureißen. Gott ist überdieß die Güte, die vom ersten Menschen nicht bloß erkannt, sondern auch innigst geliebt werden mußte; daher es unbegreiflich bleibt, wie der Mensch dazu kam, sich von dieser Güte mit rohem Undanke abzukehren, was doch den natürlichsten Gefühlen des in Unschuld und Heiligkeit erschaffenen Menschen widerstreben mußte. Und in welchem Lichte erscheint der Gott der Bibel in dieser Erzählung? Konnte oder wollte er nicht verhüten, daß das Geschöpf seiner Huld und Liebe sich von ihm abwendete? Die biblische Erzählung von der Losreißung des ersten Menschen von Gott ist sonach eine Fabel, ein Mythus, der mit dem von Rosmini selber gelehrten innersten Bedürfniß der menschlichen Natur nach Gott in Widerspruch steht. Der Mensch soll sich des Widerspruches schuldig gemacht haben, Gott, von dem er sich losriß, doch zum Ziele seines Begehrens gemacht zu haben. Dieser Widerspruch existirt nur in Rosmini's Vorstellung. In Wahrheit kann der Mensch sich von Gott gar nicht losmachen, da Gott dem Menschen eben so sehr wie das Denken und die Liebe immanent ist; also läßt sich auch nicht mit Rosmini von einem Ricadere in Dio sprechen. Der Mensch soll in diesem Ricadere die göttliche Natur als Typus seiner eigenen Größe und Glückseligkeit gewählt haben; die göttliche Natur ist jedoch kein Gegenstand menschlicher Erkenntniß, der Mensch schafft sich vielmehr seine Vorstellung von Gott durch Idealisirung seiner eigenen Größe und Glückseligkeit, und sein Gottesgedanke ist nichts Anderes als die Personification dieses Ideals. Damit hängen auch die Concretisirungen der Seligkeitszustände zu-

sammen. Das Paradies der ältesten Völker war ein Ort sinn
Freuden und Vergnügungen; später wird es ein Ort vertr
Umganges mit Gott, wie in der biblischen Erzählung, welche
als Spaziergänger im Eden sich ergehen läßt; dann wird es
aus Gold und Edelsteinen gebaute himmlische Stadt, in w
die Seligen auf kostbaren Thronen sitzen und in die von den Er
intonirten himmlischen Harmonien zum Preise des Ewigen
stimmen, wie in der neutestamentlichen Apokalypse. Aus der
wickelungsgeschichte der Vorstellung vom Paradies ergibt sich
Absurdität der weiteren philosophischen Entdeckung, welche Ros
aus der biblischen Erzählung vom Sündenfalle herausliest,
nämlich die Menschen in ihrer Abkehr von Gott ungeschickte und z
widrige Mittel zur Erreichung der von ihnen angestrebten E
und Glückseligkeit zu wählen begonnen hätten; sie hätten nur sinn
und materielle Mittel gewählt, deren Gebrauch den Menschen,
zu erheben, erniedrige und um das höhere geistige Lebensglück br
die Gemeinschaft mit Gott unmöglich mache. Das Richtige ist,
die Menschheit immer in Gemeinschaft mit Gott war und ist, di
aber stets nach Art und Grad ihrer geistigen Entwickelung
faßte und auffassen muß, weil sie von der dem jeweiligen St
ihrer geistigen und moralischen Entwickelung entsprechenden Vorstel
vom Göttlichen beherrscht ist. Die Menschheit war niemals go
und kann es nicht sein; auch die von Rosmini so übel angeseh
Skeptiker und Atheisten hatten ihren Gott, d. h. ihr geistiges
kommenheitsideal, und zwar jenes, welches dem damaligen geis
Entwickelungsstande der stetig fortschreitenden Zeitbildung entsp
Irgend eine Zeit gottlos nennen, heißt der Menschheit eine In
zufügen; und solcher Injurien ist nur Jener fähig, welcher die
wickelungsgesetze des menschlichen Zeitdaseins nicht versteht, wie Ros
und die von ihm geleiteten ascetischen Träumer in Stresa.

Rosmini hält dafür, daß die Ableitung aller Formen des relig
Gedankens und Bewußtseins aus dem Gefühle das Vorhandensein
wahren und wirklichen Religion im zeitlichen Menschheitsdasein
Unmöglichkeit mache, und statt derselben nur lauter Scheinbilder
selben vorhanden sein können. Dieser Einwand enthält eine Übertrei
ähnlich jener, in welcher Kriticismus und Skepticismus mitein
identificirt werden. Dadurch, daß dem Zeitmenschen der Besitz
absoluten Religion aberkannt wird, wird nicht auch schon das

handensein einer den zeitweiligen geistigen Bedürfnissen genügenden, relativ wahren Religion geleugnet; eine relativ wahre Religion ist eine wirkliche Religion, kein bloßes Scheinbild einer solchen. Rosmini meint, jede nicht auf göttlicher Offenbarung beruhende, sondern lediglich aus dem menschlichen Empfinden herausgesetzte Religion könne nur einen subjectivistischen Charakter haben. Dasselbe müßte dann in gleicher Weise auch von der Wissenschaft, Moral und Poesie gelten; das Richtige ist, daß allen geistigen Schöpfungen der Menschheit so viele Realität und Objectivität eignet, als dem menschlichen Sein als solchem eignet. Da die geschichtliche Entwickelung des aus dem menschlichen Inneren herausgesetzten Religionsgedankens bestimmten, vom menschlichen Wollen unabhängigen Gesetzen unterworfen ist, so hat das Religionsleben der Menschheit so viel Wahrheit und Objectivität, als diese Gesetze selber haben; und damit ist dem Rechte des religiösen Gedankens eine weit bessere Begründung zugewendet, als durch Stützung desselben auf die dem menschlichen Denken nicht erreichbare objective Realität des Ontologismus, die im richtigen philosophischen Denken als eine leere Fiction erkannt wird. Rosmini glaubt die Ableitung der Religion aus dem Gefühle von Grund aus entwurzeln zu können durch die Bemerkung, daß das religiöse Gefühl einen in der Seele bereits vorhandenen religiösen Glauben oder eine Idee voraussetze, somit auf etwas von der menschlichen Subjectivität unabhängiges Objectives als absolute Ursache der Religiösität verweise. Dieses Argument hat so viel philosophischen Werth, wie die angeborne aprioriſche Seinsidee Rosmini's, d. h. gar keinen. Nach den Lehren einer richtigen Psychologie geht das Empfinden dem Denken, das Sentire dem Intendere voraus. Rosmini meint, ein religiöses Gefühl könne nur durch ein religiöses Object in uns erweckt werden; dieses Object ist jedoch, wie das eines jeden anderen idealen Gefühles so unbestimmt, daß es in seiner ursprünglichen Gestalt geistig gar nicht faßbar ist, somit nicht in jener Art, wie die Phänomene der äußeren und inneren Wahrnehmung auf den Geist wirken kann.

VII.

Wir gedachten an einem früheren Orte[1] bei Vorführung der Controverse Rosmini's mit Bertini eines anderen, von Rosmini in

[1] Siehe Bd. I, S. 174.

die gleiche Kategorie mit Bertini gestellten realistischen Ont
G. A. Nallino, welcher indeß von Rosmini nur nebenhergeh
wähnt wurde. Nallino ist Verfasser eines Werkes über das G
welches um dieselbe Zeit wie Bertini's Filosofia della vita e
Der Gegenstand dieses Buches war für Franchi, der die Phil
auf die Lehre vom Gefühle gegründet sehen wollte, und ein E
der Gesammtphilosophie auf Grund dieser Lehre entwarf,[2] ei
reichender Grund, sich mit dem Buche näher zu befassen,[3] w
freilich bekennt, in seinen Erwartungen sich getäuscht gesehen zu
da Nallino's Theorie des Gefühles nur auf eine neue Art den
logismus zu begründen versuche. Während Rosmini Nallino in die
seiner Gegner stellte, sieht Franchi in ihm einen gemeinsamen
Gioberti's und Rosmini's, der allerdings in manchen Punkt
Lehrsysteme Beider verbessert und berichtigt, in anderen Bezie
aber so maßlos fehlgegriffen habe, daß die Irrthümer seiner
Lehrmeister sich dagegen nur wie Kleinigkeiten ausnehmen.
lobenswerthen Gedanken des Buches rechnet Franchi Nallino's T
auf eine sorgfältigere Behandlung der von den Philosophen
ungebührlich vernachlässigten Lehre vom Gefühle, die Hervor
der Präcedenz des Gefühles vor der Intelligenz und des Ei
auf die Functionen derselben, die Einblicke in den an Inhalt und
das Erkenntnißleben weit überbietenden Reichthum der Gefüh
die richtige Specification der Grundgefühle, die Hervorhebung d
Gefühlen eignenden Charakters der Objectivität, die Erkenntn
activen Seite der Empfindungen und Gefühle, und endlich die
Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sensation und Intel
Gefühl und Verstand, und der Aufgabe des letzteren im Ver
zum ersteren. Bis hieher wäre Alles gut. Nun beginnen aber
schwenglichkeiten, welche in Ungeheuerlichkeiten entarten und die ri
ersten Gedankenanläufe völlig verderben und in Widersinn ver
Die menschliche Seele steht nach Nallino in einer wesentlich
ziehung zu den contingenten endlichen Dingen, und zum uner
Ens necessarium. Ihre Selbstwahrnehmung ist auf das Engs

[1] Del sentimento e delle sue relazioni con l' intelligenza e con l'
umana. Vigevano, 1850.

[2] Sentimento, p. 314.

[3] O. c., pp. 321—346.

mit der Wahrnehmung des Actes, durch welchen sie hervor-
ht wird; sie nimmt sich wahr als einen Punkt, in welchem die
en der endlichen Dinge convergirend zusammenlaufen und zu-
die permanente Action des universalen höchsten Seins sich ver-
ar macht. In Kraft dieses letzteren Vernehmbarwerdens werden
eele auch die particulären und endlichen Objecte vernehmbar;
nnten letztere nicht wahrnehmen, wenn der Seele sich nicht ein
sales, über alle Begrenzungen des Seins, der Zeit, des Raumes,
ualität u. s. w. hinausgehobenes Object vernehmbar machen
. In diesem Objecte vernimmt sie die creative Ursache ihrer
und der ihr sich vernehmbar machenden Dinge, welche ihr zu-
continuirlich das Wahrnehmen ihrer selbst und der Dinge außer
rleiht. Daß die endliche Seele im Sensationscontacte mit einem
lichen Objecte die endlichen Dinge wahrnimmt, beweist sich nach
lo aus der unbegrenzten, durch keine endliche Sensation be-
kten Wahrnehmungsfähigkeit der Seele. Sie würde ohne jenen
tionsact nicht ihre den endlichen Dingen zugekehrten Wahr-
ngsacte ausüben, nicht die Begrenzungen der wahrgenommenen
te wahrnehmen können; alle besonderen Bestimmtheiten der ver-
nen Sensationen würden ihr unerfaßbar bleiben, wenn sie nicht
em unendlichen Elemente über jede einzelne derselben hinaus-
n wäre. Franchi beleuchtet diese Sensationstheorie von Seite ihrer
gistischen Velleitäten, die bei einfacher logisch-grammatischer Analyse
on Nallino Gesagten sich als Unsinn enthüllen. In jeder Sen-
soll die Seele etwas wahrnehmen, was außer den Grenzen
ahrgenommenen Objectes liegt; dieß heißt mit anderen Worten,
hme in jedem Sensationsacte außer dem, was sie wahrnimmt,
etwas Anderes wahr, was sich ihrer Wahrnehmung nicht dar-
Weiter behauptet Nallino, daß der Act, in Kraft dessen die
r existiren, identisch ist mit jenem, in Kraft dessen die seelische
ption derselben, ja die Seele selber existirt; daraus würde folgen,
ie seelische Perception kein Act des Menschen, sondern des Un-
gen selber sei. Auf dieselbe pantheistische Vereinerleiung des
ichen und Menschlichen läuft die Bemerkung hinaus, daß der die
ntiale Realität der Körper sowie der Seele und ihrer Perceptionen
irende Act, sofern man die mit diesen Formationen verbundenen
enzungen hinwegdenkt, nichts Anderes als Gott selbst ist. In
seelischen Gefühle des Unendlichen läßt Nallino alle Sensationen,

deren die Seele fähig ist, enthalten sein, so daß jeder subjective sinnl Eindruck identisch ist mit dem unendlichen Eindrucke des Ens univers auf unseren Geist, und die Action des particulären Objectes ident mit der unbegrenzten Action des Ens infinitum; daraus würde folg daß z. B. Brandwunden, Stockprügel u. s. w. nicht eigentlich du das Feuer und den Stock, sondern durch das Ens universale sell dem Menschen applicirt werden. Nallino schreibt der Seele eine Attine zu, kraft welcher sie der ewigen und unendlichen Ordnung der Din angehört, über Zeit und Raum hinausgestellt an dem sie hervo bringenden Schöpferacte particirt und Zuschauerin ihrer eigenen E schaffung ist. In Kraft ihres Sentimento universale empfindet d Seele bereits vor Reception eines Empfindungseindruckes, und fäh auch nach Vorübergang desselben zu empfinden fort. Das von ih als primäre Empfindung bezeichnete Sentimento universale schlie alle besonderen Empfindungen in sich, ist somit die einzige Empfindun in welcher consequent die particulären Objecte der Empfindung zu Range universaler Wesen hinaufrücken. Die menschliche Seele ist na Nallino in Bezug auf ihre Acte wesentlich begrenzt, aber in ihre primären Objecte eine universale Action und somit selber unendlic Aus anderen Äußerungen Nallino's folgt, daß sie ist und auch nicht i daß sie ist bevor sie ist u. s. w. Das Empfinden der Seele ist eigentli ein Empfinden Gottes selber, der in den seelischen Empfindungen d Dinge sich selbst empfindet; daraus folgt, daß die Seele des Mensche Gott selber ist. Ähnlicher Weise läuft seine Lehre von der creative Thätigkeit in den Satz aus, daß Gott im Schaffen sich selber hervo bringt, und sich als einen sich selber Hervorbringenden erfaßt.

Franchi gießt die Lauge beißenden Spottes über Nallino's Bu aus, und stellt es als einen Beleg dessen hin, auf welche abenteuerlid Irrwege ein argloses unbefangenes Vertrauen auf die von Rosmi und Gioberti intonirte Weise zu philosophiren führen müsse; er sie in Nallino das unschuldige Opfer seines guten Glaubens an d Trefflichkeit der beiden von ihm gewählten und maßlos bewunderte geistigen Führer. Uns dient Nallino's Buch als Beweis, daß die eine Franchi mit Rosmini und Gioberti gemeinsame Grundauffassung d menschlichen Seele als eines Empfindungswesens nicht ausreiche. E ist wol ganz richtig, daß auf diesem Standpunkte jeder Versuch d menschlichen Selbst, sich im Elemente des Absoluten zu fassen, pantheisirenden Anschauungen führt; daraus folgt aber nicht, r

Franchi dafür hält, daß eine speculative Philosophie überhaupt nicht möglich sei, sondern nur, daß eine das Wesen und den geistigen Kern des menschlichen Selbst nicht erfassende Philosophie für das Vorhaben einer speculativen Verständigung über Sein und Wesen der Dinge sich nicht eigne. Wer die zeitlich-örtlichen Bedingungen des Auftretens Rosmini's und Gioberti's zu würdigen versteht, wird über den philosophischen Werth des von diesen beiden Männern Geleisteten ganz anders urtheilen als Franchi, der einseitig nur die Unzureichendheit des Ontologismus für speculative Zwecke hervorhebt, ohne den auf diesen Standpunkt sich stützenden Bemühungen um tiefere Blicke in Welt, in Leben, ja in das verborgene Wesen der Dinge selber nach Gebühr gerecht zu werden. Man ist vollkommen berechtigt zu fragen, was Franchi, der sich einem Rosmini und Gioberti so selbstbewußt gegenüberstellt, Beiden gegenüber Orginelles und Eigenthümliches vorweisen könne. Uns will bedünken, daß man Franchi's Philosophie vollkommen aus jenen Denkelementen construiren könne, welche bei Rosmini und Gioberti nach Abzug ihres Ontologismus übrig bleiben. Auch seine Opposition gegen Mamiani's antikant'schen Experimentalismus scheint uns nicht berechtigt zu sein;[1] und sein öfteres Zurückkommen auf den alten ehrlichen Testa will uns deßhalb nicht munden, weil dieser eine ganz anders angelegte Natur, ein Mann von friedlichem Sinne und gläubigem Gemüthe war, während Franchi durch die allenthalben hervortretenden Zeichen innerlicher Verbitterung abstößt.

VIII.

Dem mit der Kirche und Theologie, mit der religiösen und philosophischen Speculation zerfallenen Franchi blieb kein anderes Gedankenideal, als jenes des humanistischen Perfectibilismus übrig, für welches er indeß nicht in wissenschaftlichen Werken, sondern auf dem Wege der tagesschriftstellerischen Wirksamkeit eintrat. Er unterscheidet sich hierin sehr zu seinem Nachtheile von Giuf. Ferrari, mit welchem er sich wiederholt verglich. Ferrari hatte sein philosophisches Gedankenconcept auf ausgedehnte historisch-kritische Studien gestützt, durch deren Veröffentlichung er wirksam in den Gang des wissenschaftlichen Zeitlebens eingriff; Franchi blieb bei allgemeinen Ideen

[1] Vgl. die Erwiderungen hierauf in Mamiani's Filos. d. Scuole italiane Vol. V, pp. 99. sgg.; Vol. VI, pp. 113 sgg.; 214 sgg.; 338 sgg.

stehen, deren Entwickelung er regelmäßig an die kritische Selbsta einandersetzung mit den von ihm bekämpften Meinungen Ande anküpfte. So hat er an Mamiani's Ansicht vom Fortschritte und t der Idee einer Geschichte der Philosophie Mancherlei auszustelle Mamiani stelle einerseits die Möglichkeit des geschichtlichen Fortschritt in Frage, und behaupte andererseits die thatsächliche Wirklichkeit de selben; über die Handhabung einer richtigen Methode desselben in d Entwickelung geschichtsphilosophischer Ideen sei er so wenig im Klare daß er gerade die von ihm als unzureichend bemängelte experimenta oder inductive Methode zu seiner eigenen macht, nur daß er derselb einen anderen Namen gibt, als ob sie dadurch zu einer ander würde. Seine selbsteigene geschichtsphilosophische Grundanschauung find Franchi[2] in Ferrari's Filosofia della revoluzione ausgesproche welche im Wesentlichen mit jener A. Comte's identisch sei. Er glau nur für die von jenen Beiden unterschiedenen drei Hauptperioden d menschheitlichen Entwickelung schärfere und genauer zutreffende B zeichnungen wählen zu sollen. Er legt der vorchristlichen Entwickelungs epoche die Bezeichnung des Weltalters der Poesie und Mythik be die specifisch christliche Entwickelungsepoche der Menschheit bezeichn er als das Zeitalter der Theologie und Metaphysik; die Neuzeit heiß ihm das Zeitalter der rationalen und natürlichen Philosophie.

Zu einer selbsteigenen Entwickelung eines Systems der Geschicht philosophie ist Franchi unseres Wissens nicht gekommen.[3] Er beschränk sich darauf, das Recht der neuzeitlichen Cultur- und Gesellschaftsid gegenüber der katholischen Idee zu vertreten, als deren welthistoris Zeit er das Mittelalter bezeichnet. Er bestreitet demnach[4] die vo C. Balbo in dessen Meditazioni storiche[5] vertheidigte Perpetuit des christlichen Positivismus, und sucht Balbo's Äußerungen über d Wirkungslosigkeit einer vom religiösen Gehalte möglichst entblößt Vernunftreligion zu entkräften; zum Beweise dafür, daß auch rati

---

[1] Appendice (ed. 2da), pp. 257 sgg.

[2] Sentimento, pp. 374 sgg.

[3] Er veröffentlichte in den Jahren 1862—65 vier Hefte Prolusioni s storia della filosofia, welchen später nichts Weiteres gefolgt zu sein scheint.

[4] Questioni religiose, pp. 94 sgg.

[5] Zuerst erschienen 1842, sodann nach Balbo's Tode vervollständigt her gegeben unter dem Titel: Meditazioni storiche con aggiunta di Medita inedite. Florenz, 1854.

naliſtiſchen Religionsbekenntniſſen eine gemeindenbildende Kraft einwohne, beruft er ſich auf die von Ronge und Czerski, von Uhlich und Wislicenus in's Daſein gerufenen Religionsgemeinden, deren Exiſtenz den deutſchen Regierungen die größten Beſorgniſſe eingeflößt hätten. Es macht keinen angenehmen Eindruck, einen der beſten und charaktervollſten Männer Italiens mit derartigen Beweismitteln bekämpft zu ſehen. Natürlich ſtößt ſich Franchi[1] auch an der von Tommaſeo behaupteten Vereinbarkeit des Katholicismus mit der politiſchen Freiheit; die Behauptung desſelben, daß die Kirche in der geſchichtlichen Vergangenheit Italiens ſich als Hort der Volksfreiheit erwieſen habe, ſei weder an ſich über jede Anſtreitung erhaben, noch laſſe ſich aus ihr ein günſtiges Präjudiz über die Stellung des heutigen Katholicismus zur Sache der politiſchen Volksfreiheit, ſowie zur Lage der bedrückten und vernachläſſigten niederen Volksclaſſen ableiten. Daß Tommaſeo's katholiſches Ideal mit dem thatſächlichen Katholicismus der Gegenwart nicht in Übereinſtimmung ſtehe, hätte ihm aus der kirchlichen Cenſur, von welcher einige ſeiner Schriften betroffen worden ſeien, klar werden ſollen. Daß jener Katholicismus, welchen die Kirche vertrete, in der Geſellſchaft der heutigen Gebildeten nicht mehr exiſtire, ſei durch die lauten Klagen der berufenſten kirchlichen Organe conſtatirt. Es nehme ſich daher auch ſeltſam aus, wenn Montalembert in ſeinem Buche über die katholiſchen Intereſſen der Gegenwart[2] von den Erfolgen der Kirche im 19. Jahrhundert ſpreche. Der Beleuchtung dieſes Buches iſt der weitaus größte Theil von Franchi's Religione del sec. XIX gewidmet. Montalembert iſt ihm eine durchaus unſympathiſche Perſönlichkeit; er habe ſich mit der Sache der kirchlichen Reaction identificirt, die franzöſiſche Expedition gegen die römiſche Republik im Jahre 1849 mit warmen Worten begrüßt und ſich auf der Tribüne zu den gehäſſigſten Äußerungen gegen die freiheitlichen Beſtrebungen der Italiener fortreißen laſſen. In ſeinem Buche über die katholiſchen Intereſſen der Gegenwart entwerfe er ein durchaus falſches Bild von der gegenwärtigen Zeitlage im Allgemeinen, vom Stande der kirchlichen Angelegenheiten im Beſonderen. Durch ſeine Behauptung, daß durch die Entwickelung der Ideen des J. 1789 einzig die Kirche und die Revolution gewonnen, beſtätigt er, ohne es zu ahnen, das geſchichtliche

[1] O. c., pp. 68 sgg.; 164 sgg.

[2] Des interêts catholiques au XIXe siècle. Paris, 1852.

Recht jener Ideen, deren bisherige Einflüsse und Erfolge allerd
seine auf die Kirche gesetzten Hoffnungen illusorisch machen. Montaler
sagt, daß man heute zwischen Katholicismus und Socialismus
wählen habe; da nun der vielgeschmähte Socialismus durc
nicht mit dem Communismus identisch, sondern ein unabweisl
Problem der heutigen gesellschaftlichen Lage ist, so kann in der
Montalembert gestellten Alternative die Wahl nicht zweifelhaft
Montalembert gerirt sich trotz seiner kirchlich-reactionären Tendenzen
liberaler Katholik, und nimmt zum Schutze der katholischen Inter
die verfassungsmäßigen Freiheiten des constitutionellen Staates
Anspruch. Eines der Postulate der verfassungsmäßigen Freiheit ist
Gewissensfreiheit und Montalembert versichert, dieselbe aufrichtigst
achten. Wie verträgt sich diese Versicherung mit der ausdrückli
Verurtheilung der Religionsfreiheit durch die Kirche? Montalem
nimmt im Namen der constitutionellen Freiheit die Preß- und Unterri
freiheit zu Gunsten der Kirche in Anspruch; weiß er nicht, daß
Kirche diese beiden Freiheiten, so weit sie den Gegnern der Kirch
Gute kommen, als unberechtigt und gemeinschädlich verdammt? M
talembert fühlt das Mißliche seiner Position als liberaler Kat
ganz wol, und spricht deßhalb, um seinen politischen Liberalismus
seinem kirchlichen Gewissen in Einklang zu bringen, von einer gerege
maßvollen und in bestimmten Schranken gehaltenen Freiheit. D
einschränkenden Bestimmungen sind jedoch nicht die Attribute der e
Freiheit; die Freiheit ist gleich der Wahrheit absolut, eine halbe Fre
gibt es so wenig als eine halbe Wahrheit, Wahrheit und Fre
haben beide ihre Schranke nur in sich selbst. Die vollkommene Fre
deckt sich in Franchi's Denksystem mit der vollkommenen Rational
die er durch die Kirche negirt und durch jede von den Unterl
einer republikanischen Gesellschaftsconstituirung abweichende Gestal
der politischen Verfassung beeinträchtigt sieht; daher er das constitutio
Königthum nur als eine Übergangsform in den der wahrh
Rationalität und Freiheit entsprechenden Zukunftsstaat gelten läßt.
er jede positivistische Religion verwirft, so sieht er auch den pr
gläubigen Protestantismus als eine vom Gange der Zeit über
Religionsform an; er setzt sich hierüber ausführlich mit B. Mazzo
auseinander,[1] welcher in zwei protestantischen italienisch geschrieb

[1] Questioni religiose pp. 121 sgg.; 160 sgg.

eriodischen Blättern für die Protestantisirung Italiens plaidirt hatte. Er bekämpft endlich auch[1] die von J. Salvador ausgesprochene Hoffnung auf eine der katholischen und protestantischen Entwickelungsepoche des Christenthums nachfolgenden Wiedererstehung eines neuen Jerusalems als zukünftigen Sitzes des Papstthums und als Centrums des auf den Moralgehalt der mosaischen Bücher gestützten Monotheismus. Die modernen Bemühungen um Rettung des christlichen Positivismus durch Idealisirung desselben bezeichnet er mit Vacherot als Alexandrinismus,[2] somit als eine retrograde Tendenz, die bei der thatsächlichen Beschaffenheit des Katholicismus in seiner geschichtlichen Erscheinung ihr Ziel verfehlen müsse. Franchi versucht sich in einer geschichtlichen Beleuchtung der wahren Gestalt der von Meinungsgegensätzen aller Art innerlich getheilten altchristlichen Kirche,[3] und stellt der Idealisirung des Papstthums und seiner Verdienste um Italien das Schalten und Walten der mittelalterlichen Päpste von Gregor III bis auf Paul IV herab gegenüber.[4] Schweren Anstoß nahm Franchi[5] an den von Giuf. Montanelli seit 1851 wiederholt ausgesprochenen Gesinnungen katholischer Überzeugtheit, welche einfach nur als Nachwirkungen der von Gioberti einst erweckten Illusionen über die Vereinbarkeit der kirchlichen Idee mit jener der politischen Freiheit anzusehen seien.

IX.

Franchi verwirft nicht nur jede positive, auf Offenbarung gegründete Religion, sondern auch jede Vernunftreligion, welche den Charakter absoluter Geltung für sich in Anspruch nehmen will. Eine absolute Vernunftreligion können nur Jene für möglich halten, welche entweder der Vernunft eine absolut sichere Erkenntniß Gottes und des Verhältnisses der Menschen zu Gott zuschreiben, oder den Inhalt der reinen Vernunftreligion mit der durch das Gewissen dictirten Moral sich decken lassen. Nun haben wir aber keine metaphysische Erkenntniß von Gott und unseren Beziehungen zu Gott, und unser angebornes Pflichtbewußtsein ist in seiner Entwickelung von den variablen Ver-

[1] O. c., pp. 323 sgg.
[2] O. c., pp. 173 sgg.
[3] O. c, pp. 191 sgg.
[4] Questioni politiche, pp. 21 sgg.
[5] Religione del sec. XIX, pp. 471 sgg.

hältnissen unseres in stetiger Entwickelung begriffenen zeitlichen Erdei daseins abhängig; somit läßt sich weder auf den Gottesgedanken, no auf das menschliche Gewissen ein absolut und für immer giltiges Syste einer reinen Vernunftreligion gründen. Wir können nur sagen, wa die durch die humanitären Entwickelungszustände der Gegenwart ge botene Religion als sicheren und unumstößlich gewissen Erkenntniß- und Bekenntnißinhalt in sich fasse; und dieser Inhalt lautet: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Die in diese Formel gefaßte Religion des Fortschrittes schließt eine absolute Widerlegung und Exauctoration des Katholicismus als einer für immer der Vergangenheit anheimgefallenen Form des Religionsgedankens in sich;[1] der normale, autoritative, durch die oberste Kirchenleitung und deren Organe repräsentirte Katholicismus gibt sich als entschiedensten, unversöhnlichen Feind des humanitären Ideals kund. Franchi will nicht leugnen, daß Christenthum und Katholicismus eine geschichtliche Vorbedingung des Auflebens des Glaubens an die Ideale der humanitären Fortschrittsreligion waren; dieses geschichtliche Verdienst ist aber ein völlig unfreiwilliges Verdienst des Katholicismus. Es ist wahr, daß der Augustinermönch Luther aus der katholischen Kirche hervorgegangen, Voltaire in der Schule der Jesuiten erzogen worden ist; der katholischen Kirche fällt es aber am allerwenigsten ein, sich dieser ihrer Zöglinge zu rühmen. Aber auch jene modernen Fortschrittsmänner sind im Irrthum, welche die Ideen der Liebe und Brüderlichkeit für ein specifisches Erzeugniß des Christenthums halten.[2] Denn es ist einerseits erwiesen, daß die vom Christenthum gepredigte Nächstenliebe ein Gebot der natürlichen Moral ist, welches auch in vorchristlichen und außerchristlichen Religionen (Zoroaster, Confucius, Buddha) eingeschärft wird und von vorchristlichen Philosophen als sittliche Regel anerkannt wurde; ja vor Christus machten bereits die Essener und Therapeuten den Versuch, die Ideen der Charität, Gleichheit und Brüderlichkeit praktisch in den von ihnen gebildeten Gemeinschaften zu verwirklichen. Andererseits liegt es ebenso offen da, daß die Ideen des modernen Socialismus von der christlichen Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit sich wesentlich unterscheiden, da das Christenthum zufolge seiner einseitig spiritualistischen Richtung von den materiellen irdischen Lebensinteressen völlig abstrahi

[1] Religione del sec. XIX, pp. 447 sgg.

[2] Sentimento, pp. XLVIII sgg.

deren der Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit gemäße Regelung eben erst vom modernen Socialismus als eine dem Humanitätsideale entsprechende praktische Aufgabe in's Auge gefaßt wurde. Franchi beruft sich zur Bestätigung dessen, was er zur Bekämpfung der Ableitung des modernen Humanitätsideals aus dem Christenthm beibringt, auf mehrere französische Schriftsteller: Reynaud, Lallemand, Brunel, Daniel Stern, vorzüglich aber auf des Belgiers Louis de Potter Geschichte des Christenthums.[1] Zu letzterem trat er auch in persönliche Beziehungen, deren Anlässe Franchi selber mittheilt.[2]

Potter hatte nämlich eine kritische Beleuchtung des von Goffin bei einem Freimaurerbanquet in Lüttich entwickelten neuen freimaurerischen Programms an Franchi gesendet, welcher in seiner Ragione Potter's Artikel abdrucken ließ, aber denselben nachträglich gleichfalls einer Kritik unterzog, die zu weiteren Auseinandersetzungen zwischen Potter und Franchi führte. Franchi[3] hat gegen Potter's Bemängelungen am alten Liberalismus und an den bisherigen Tendenzen der Freimaurergesellschaften nichts einzuwenden, hält aber dafür, daß Goffin's fortschrittliches Programm durch jene Bemängelungen nicht berührt werde, und bedauert überdieß die ängstliche Scheu Potter's, die von Goffin berührten Fragen auf die Tagesordnung der heutigen politischen Discussion zu setzen. Potter meint, die revolutionär bewegte Gegenwart sei nicht der geeignete Zeitpunkt zur Inangriffnahme der Lösung der socialen Programme; Franchi seinerseits ist der Ansicht, daß zum mindesten die Discussion derselben nicht verschoben werden dürfe, und auf der Realisirung der Vorbedingungen derselben bestanden werden müsse, als da sind: allgemeines Stimmrecht, obligatorischer und unentgeltlicher Primärunterricht, Abschaffung der stehenden Heere, Verminderung der Steuern und Abgaben u. s. w. Potter citirt Chevalier's Ausspruch, daß wenn ganz Frankreich lesen gelernt haben werde, es dann nicht mehr zu regieren sein werde. Von Jenen, erwidert Franchi, werde Frankreich sich nicht mehr regieren lassen, die es bisher regiert haben und es noch länger zu regieren nicht berufen sind. Franchi wünscht zwar die Revolution nicht herbei, hält aber einen Zustand für unhaltbar, an dessen Aufrechthaltung nur die Minderheit

[1] Histoire du Christianisme (Paris, 1836; 8 Voll.).

[2] Vgl. Questioni filosofiche, p. 170, n. 2.

[3] Questioni politiche, pp. 49 sgg.

der gegenwärtigen Gesellschaft interessirt sei, während der weitaus größere Theil derselben durch den Umsturz nur gewinnen könne. Potter's Grauen vor einer mit Naturgewalt hereinbrechenden socialen Revolution hänge mit einem abstracten Vernunftmoralismus zusammen, der ihn nicht zur richtigen Beurtheilung eines solchen Ereignisses kommen und in der socialen Transformation lediglich einen socialen Tod sehen lasse. Die mit Naturnothwendigkeit sich vollziehenden Umwälzungen im Menschheitsleben sind nicht unter das Richtmaß einer abstracten Vernunftmoral zu stellen; sie beweisen vielmehr, daß die natürliche Nothwendigkeit in der menschheitlichen Entwickelung ein mächtigerer Factor sei als der subjective menschliche Wille, als dessen Werk Potter die Schaffung und die zeitweiligen Gestaltungen der menschlichen Societät ansehen zu wollen scheint. Auf Rechnung des subjectiven menschlichen Willens sind nur die Verbildungen und Deformationen dessen, was durch natürliche Nothwendigkeit entstand, zu setzen; und insofern sind Revolutionen nur unerläßliche Correcturen des Thuns der subjectiven menschlichen Willkür und seiner gemeinschädlichen Folgen. So sehr aber auch Franchi die Macht und das Recht der natürlichen Nothwendigkeit betont, will er doch nicht als Fatalist gelten; er verwirft jede Art von Metaphysik, also auch jene des Determinismus, des theologischen sowol als auch des philosophischen;[1] er weiß sich hierin eins mit A. Erdan,[2] welcher den mit dem Scheine religiöser und philosophischer Tiefe gleißenden Determinismus an mehreren der hervorragendsten französischen Schriftsteller so nachdrucksvoll bekämpft habe.[3]

X.

Franchi sah sich veranlaßt, die von ihm adoptirte Formel seines politisch-socialen Programmes: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, gegen

---

[1] Quest. polit., pp. 47 sgg.

[2] La France mystique II, Liv. 5, chap. 14.

[3] La legge del progresso, scrive A. Erdan, come tutto il complesso della storia, è una cosa molto più semplice ed ingenua che non s' imaginano romanzieri della filosofia storica, i quali hanno il torto di cercare tanto malizia nell' intreccio degli annali umani. Non havvi nelle nostre facende terrestre nè il gran cocchiere di B. Bossuet, che tien le redini dell carro sociale, e guida la società a quel piccolo scopo determinato; nè il fato materialista e detestabile dei Thiers ed altri storici della medesima scuola, nè il fato umanitario e benevolo dei sansimoniani, dei Leroux, e dei Pelletan. La legge del progresso non ha nulla di commune con siffatte idee. Quest. polit., p.

Mazzini zu vertheidigen,[1] welcher dieselbe in seinem Journal Italia e Popolo wegen ihres französischen Ursprunges bemängelt hatte und ihr als wahrhaft nationale Devise die Formel: Dio e il Popolo entgegenstellte. Franchi erwiderte, daß bei Ideen nicht nach deren speciellem Vaterlande zu fragen sei, weil sie nicht Erzeugnisse eines bestimmten besonderen Volkes, sondern des allgemeinen Menschheitsgeistes seien; übrigens sei es nicht einmal wahr, daß die Formel: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit specifisch französisch sei, da sie vielmehr seit länger als einem halben Jahrhundert das Glaubenssymbol der europäischen Demokratie und der modernen Revolution sei. Umgekehrt sei Mazzini's Formel erwiesener Maßen französischen Ursprunges; ihr Erfinder sei Robespierre, auf dessen Andringen sie der französische Convent sanctionirt habe. Thatsache sei, daß in Italien außer Mazzini's Anhängern Niemand etwas von seiner nationalen Devise wissen wolle; auch der angeblich religiöse Charakter derselben verfange nicht, da Niemand wisse, was man unter der von Mazzini verehrten Gottheit zu verstehen habe. Mazzini behaupte, Franchi's Formel sei so beschaffen, daß sie auch vom Papste und von den auf ihre Heere sich stützenden Monarchen adoptirt werden könne; das Richtige ist, daß Napoleon von ihr nichts wissen wollte, indem er die angeblich republikanische Formel Mazzini's sanctionirte, indem er sich als Beherrscher der Franzosen durch Gottes Gnade und den Willen der Nation proclamirte. Die angebliche Vaterlands- und Freiheitsliebe Mazzini's schien Franchi[2] auch später im J. 1857 schwer compromittirt durch den von Mazzini veranlaßten revolutionären Genueser Putsch, der, wenn er von einigem Erfolge begleitet gewesen wäre, nur dazu hätte führen können, Italien in einen Bürgerkrieg zu verwickeln und die Intervention fremder Mächte in Italien herbeizuführen. Mazzini hasse Piemont und wolle in seinem blinden Hasse das Bollwerk der italienischen Freiheit und Unabhängigkeit, den einzigen Stützpunkt der künftigen Wiederaufrichtung Italiens, vernichten; sein

[1] Religione del sec. XIX, pp. 449 sgg. — Franchi könnte übrigens die von ihm gegen Giuseppe Mazzini vertheidigte Formel sich aus der 1847 zu Paris erschienenen Schrift des Vetters G. Mazzini's, des Andrea Luigi Mazzini: De l'Italie dans ses rapports avec la liberté et la civilisation moderne (2 voll.), die er sicherlich eher, als die Schriften französischer Socialisten kennen lernte, angeeignet haben.

[2] Quest. polit., pp. 188 sgg.; 193 sgg. Vgl. auch pp. 95 sgg. und 224 sgg.

widersinniges Treiben, das einem Verrathe an der heiligen Sache des italienischen Volkes gleichkomme, sei bereits von Ferrari, Montanelli und anderen hervorragenden Stimmführern der Nation gerichtet worden, deren Urtheil Franchi nur wiederholen und zu seinem eigenen Urtheile machen könne. Den von Mazzini ihm gemachten Vorwurf des Materialismus glaubt Franchi auf sich beruhen lassen zu können; auch sei derselbe nicht das geeignete Mittel, sich in der Meinung Jener zu rehabilitiren, die sein Treiben als Wahnwitz und als Versündigung an der heiligen Sache des Vaterlandes zu verurtheilen sich gedrungen sahen.

XI.

Sehen wir schließlich noch, welche Ergebnisse sich später, nachdem Franchi zu einer consistenten Lebensstellung gelangt war und von der Discussion politischer Zeit- und Tagesfragen sich auf das Gebiet ruhiger, methodisch-wissenschaftlicher Studien zurückgezogen hatte, aus seiner Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie [1] absetzten. Franchi will die Frage auf sich beruhen lassen, in wie weit der Ursprung der Philosophie, d. i. das Aufwachen des reflexiven Denkens bei den Griechen, durch die Einflüsse des Orients angeregt worden sei; Thatsache sei, daß dasselbe in seiner Entwickelung bei den Joniern und Doriern eine völlig autonome Gestaltung gewonnen habe. Der specifische Charakter der griechischen oder antiken Philosophie sei ein vorwiegend realistischer, während die moderne Philosophie im Vergleiche mit der antiken Philosophie ein wesentlich idealistisches Gepräge an sich trage. Die griechische Philosophie begann als Physik, gestaltete sich in ihrer zweiten Epoche als Ethik, in der dritten als Logik; sie suchte m. a. W. zuerst den Grund des Seins, sodann jenen der Pflicht und letztlich jenen der Gewißheit, und kam so von der dem denkenden Ich entgegengesetzten äußeren Wirklichkeit ausgehend schließlich beim denkenden Ich selber an, stand aber freilich während dieses ihres Entwickelungsverlaufes durchwegs im Banne des Dogmatismus, gegen welchen nach Überschreitung des Culminationspunktes des griechischen Geisteslebens der Skepticismus zu reagiren begann, um schließlich dem Synkretismus und Mysticismus zu weichen. Mittlerweile war das Christenthum in's geschichtliche Dasein getreten mit der Bestimmung, die Elemente des Wahren und Guten

[1] Letture sulla storia della filosofia moderna; siehe oben S. 128, Anm.

welche aus dem Leben der antiken Welt in die Zukunft hinübergerettet werden sollten, in sich aufzunehmen und mit dem ihm selber eigenthümlichen Geiste und Lebensgehalte zu verschmelzen. Obwol wesentlich und primär Religion, hatte das Christenthum doch den Trieb in sich, sich zur Wissenschaft zu gestalten, und in derselben die ihm specifisch eigenthümliche Idee des Übernatürlichen, d. i. einer supramundanen absoluten Realität und Causalität zu einem scientifisch durchgebildeten Ausdrucke zu bringen. Obschon dieses neue Gedankensystem die gläubig gestimmte Welt zu befriedigen vermochte, fing doch demselben gegenüber auch allmälig der kritische Denksinn sich zu regen an, und unterwarf, zuerst furchtsam und zurückhaltend, dann aber stets kühner und selbstbewußter, das kirchliche Lehrgebäude seiner Prüfung. Das philosophische Denken der christlichen Weltzeit in seiner bescheidenen ersteren Form ist durch die Scholastik, in seiner nachfolgenden Gestaltung durch die moderne Philosophie repräsentirt; beide Gestaltungen der Philosophie verhalten sich zu einander als theologische und rationale Philosophie. Wie die antike Philosophie in Skepsis und Mystik auslief, so stehen auch am Ausgange der scholastisch-mittelalterlichen Philosophie zwei Männer, welche sich zu einem halb mystischen, halb skeptischen Platonismus bekennen: Gerson und Nicolaus Cusanus. Während diese beiden Männer die auf dem Boden der kritisch zersetzten scholastischen Speculation sich anbahnende Transformation des philosophischen Denkens repräsentiren, trat in der Renaissance eine von Außen kommende Reaction gegen die Scholastik ein, welche den völligen Sturz der mittelalterlichen Philosophie herbeiführte. Die Philosophie der Renaissance ist eine Frucht des italienischen Geistes; in Deutschland nahm die Renaissance einen mystischen, in Frankreich einen skeptischen Charakter an, womit ihre Auflösung eingeleitet und der Eintritt einer neuen Phase der philosophischen Denkentwickelung angebahnt war. Die Philosophie der Renaissance hatte wohl erfolgreich die Blößen und Gebrechen des antiken Objectivismus und mittelalterlichen Theologismus aufgedeckt, entbehrte aber aus Mangel einer sicheren Methode des Vermögens, ein selbstständiges neues Gebäude philosophischer Erkenntniß aufzuführen. Das Gefühl dieses Mangels lenkte die philosophische Forschung in jene Bahnen, in deren Beschreitung und Verfolgung sich der specifische Charakter der neuzeitlichen Philosophie als rationalen Subjectivismus, d. i. als einer auf die Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens gegründeten rationalen Forschung herausbildete.

Die Geschichte der neueren Philosophie beginnt mit Baco von Verulam, welcher die Philosophie auf Grund einer kritischen Revision der Methodik aller Zweige des menschlichen Wissens in neue Bahnen fruchtbarer Forschung zu lenken suchte. Man kann der Großartigkeit seiner Intentionen die gerechte Anerkennung nicht versagen; auch darf nicht verkannt werden, daß er durch sein Dringen auf das Studium der Natur, durch Betonung der Beobachtung und Erfahrung als einziger Unterlage alles Wissens, durch nachdrucksvolle Hinweisung auf die praktischen Ziele aller wissenschaftlichen Einsicht eine bleibende Nachwirkung in der Gesammtheit der modernen Wissenschaftsbestrebungen hinterlassen hat. Sein Dringen auf Verbesserung der Methoden der wissenschaftlichen Forschung war von wahrhaft divinatorischem Geiste beseelt; er sagte die Entstehung neuer Wissenschaftszweige voraus, welche im modernen Bildungsleben eine höchste Wichtigkeit erlangt haben, er betonte die Nothwendigkeit einer Geschichte der Wissenschaften, der gelehrten Alterthumsforschung, einer Geschichte der mechanischen Künste, präconcipirte die Idee einer allgemeinen Grammatik und vergleichenden Philologie u. s. w. Es wäre indeß verfehlt, Baco als Reformator der Philosophie preisen zu wollen. Er anerkannte die Unterordnung derselben unter die Theologie, und sprach der menschlichen Vernunft in Behandlung theologischer Materien selbst jene Rechte ab, welche ein Thomas Aq., Duns Scotus, Occam für sich in Anspruch genommen hatten. Auf dem Gebiete der Kosmologie hält er sich an die mosaische Kosmogonie und an das ptolemäische Weltsystem. In dem Abriß der Psychologie, welcher seiner Instauratio magna eingeschaltet ist, schreibt er dem Menschen zwei Seelen zu, eine rationale und eine irrationale; er gibt ferner eine durchaus falsche Classification der Seelenvermögen; seine philosophische Erkenntnißlehre erinnert in ihrer Rohheit und Oberflächlichkeit an die Kindheitsjahre des Empirismus. Das über Baco's Instauratio scientiarum zu fällende Urtheil gilt in seiner Weise auch vom Novum Organum desselben; es enthält eine Fülle nützlicher Winke zur Vermeidung von Irrthümern und zur Verbesserung der wissenschaftlichen Beobachtung, ist aber nichts weniger als eine systematisch durchgebildete Methodenlehre, gefällt sich an nicht wenigen Stellen in völlig unfruchtbaren oder geradezu ungereimten Rathschlägen und entbehrt eines klaren Bewußtseins über die Grenzen und Bedingungen eines sicheren menschlichen Wissens. Schon die Grundabsicht Baco's, eine Methode des Erfindens zu liefern, durch deren Handhabung die Natur genöthig

verden sollte, alle ihre Geheimnisse aufzuschließen, schließt einen baren Widersinn in sich. Es ist allerdings Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung, vom Bekannten zur Erkenntniß des noch nicht Gekannten orzudringen; dieses letztere kann aber doch nur insoweit Gegenstand es Suchens und Forschens sein, als man von seinem Vorhandensein nd seiner Beschaffenheit schon etwelche Kenntniß hat, weil man im ntgegengesetzten Falle gar nicht auf den Gedanken kommen würde, es nfzusuchen, um zu einer bestimmten Erkenntniß desselben zu gelangen. Jenes Finden oder Erfinden, welches Baco im Auge hat, ist nach seinem eigenen Bekenntniß Sache der Zeit und des Zufalles, daher es keine methodische Regel desselben geben kann. Dasselbe gilt aber auch von den durch einen genialen geistigen Blick bedingten wissenschaftlichen Entdeckungen, wofür Galilei's Bekenntnisse über die Genesis seiner berühmtesten physikalischen Entdeckungen sich als Beweis anführen lassen. Neben Galilei sind verschiedene andere Männer hervorzuheben, welche sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, also vor dem Erscheinen des Organum novum, um verschiedene Zweige der naturwissenschaftlichen Forschung, besonders in Italien, verdient gemacht haben; der erfolgreiche Aufschwung der naturwissenschaftlichen Forschung war sonach nicht von Baco's methodologischen Rathschlägen abhängig. Die von Baco an der aristotelischen Methodologie und Doctrin gerügten Mängel sind bereits früher von Galilei erkannt und beleuchtet worden; übrigens ist Baco im Irrthum, wenn er behauptet, Aristoteles hätte die richtige Methode eines sicheren und regelrechten inductiven Vorgehens nicht gekannt.

Baco beschränkte sich auf polemische Ausfälle gegen die aristotelische Philosophie, ohne die philosophische Erkenntniß als solche in irgend einem Punkte weiter zu fördern. Als wahrer Reformator der überlieferten Schulphilosophie trat Cartesius auf, welcher eine neue, seither zur allgemeinen Anerkennung und Geltung gelangte Methode der philosophischen Forschung schuf; der durch Cartesius inaugurirte und von Kant weiter entwickelte Psychologismus ist die heutzutage gemeinhin recipirte Forschungsmethode. In der von Cartesius ihr gegebenen Ausbildung handelt es sich um drei Punkte: vorläufiger Zweifel als Vehikel der Beseitigung aller unphilosophischen Voreingenommenheiten; Analyse des Bewußtseins behufs Classificirung der geistigen Functionen und behufs Bestimmung des Objectes, des Werthes und der Grenzen der Erkenntniß; Evidenz der Wahrheit als

höchstes Gewißheitskriterium. Carteſius war zwar nicht der Erſte, welcher die Evidenz zum philoſophiſchen Wahrheitskriterium erhob, und die Philoſophie vom Joche der Auctorität und Überlieferung zu befreien beabſichtigt hätte; aber keiner vor ihm hatte das Gewißheitskriterium mit ſolcher Schärfe und Exactheit in den Vordergrund geſtellt, keiner ſo unbedingt das Selbſtbewußtſein als erſte Quelle aller philoſophiſch gewiſſen Erkenntniß betont. Allerdings beſchränkte er die an das philoſophiſche Erkennen geſtellten Forderungen auf den Bereich der natürlichen Wahrheitserkenntniß; Glaube und Offenbarung ließ er intact beſtehen. Er poſtulirte ferner Gott als Wahrheitsgaranten einiger oder vielleicht aller menſchlichen Erkenntniſſe, während er doch die als abſolute Bürgſchaft der menſchlichen Wahrheitserkenntniß vorausgeſetzte Exiſtenz des Abſoluten nachträglich nur durch einen Fehlſchluß zu erweiſen vermochte. Er erklärte die Idee des Abſoluten als eine angeborne Idee; er ſprach auch von anderen angebornen Ideen, ohne jedoch den Unterſchied zwiſchen dieſen Ideen und jener erſteren Idee hinlänglich aufzuhellen, oder gemeinhin einen beſtimmten und ſicher umgrenzten Begriff des Ausdruckes „Idee" aufzuſtellen. Durch ſeine Behauptung, daß die ſogenannten nothwendigen rationalen Wahrheiten ihren Nothwendigkeitsgrund ausſchließlich im göttlichen Willen hätten, ſchien er geradezu alle Philoſophie aufheben zu wollen. Er ſtand für die Lehre von der beſten Welt ein, bewies aber ſeine optimiſtiſche Lehre einzig daraus, daß die Welt Gottes Werk ſei. Seine Auffaſſung der Welterhaltung als einer continuirlichen Neuſchöpfung führt in ihren Conſequenzen dazu, alles mundane Geſchehen zu einer unmittelbaren Wirkung Gottes zu machen, und die ſogenannten Subſtanzen aus Causis secundis in paſſive Recipienten der ausſchließlich waltenden göttlichen Cauſalität zu verwandeln. Darin waren die Anſätze des Occaſionalismus der Carteſiſchen Schule enthalten; nicht minder barg die völlige Gleichſetzung der körperlichen und geiſtigen Exiſtenzen gegenüber der allbeſtimmenden göttlichen Cauſalität die Keime des Spinozismus in ſich. Wenn er Figur, Ausdehnung, Solidität und Bewegung als primäre Qualitäten der Materie bezeichnet, ſo verkennt er, daß die beiden erſten Qualitäten Proprietäten des Raumes ſind, die Solidität aber gleich den ſecundären Qualitäten bloß in unſerer Empfindung exiſtirt; die Bewegung als paſſive Qualität gehört wohl in Wahrheit der materiellen Wirklichkeit an, ihre Urſache jedoch läßt ſich nicht gleich der Theilbarkeit oder Figürlichkeit als eine Proprietät

: Ausdehnung fassen. Jede Thätigkeit und jede Bewegung setzt ein
ives Princip, eine bewegende Kraft voraus. Will man nicht Gott
n alleinigen Beweger der Welt machen, sondern die Principien der
nderen Bewegungen in die kosmische Wirklichkeit selber verlegen,
vird man unwillkürlich dahinkommen, den Gegensatz von Kraft und
ff, auf welchen aller metaphysische Dualismus gebaut ist, auf-
eben und die körperliche Ausdehnung für eine reine Phänomenalität
usehen. Damit fällt dann auch der von Cartesius festgehaltene
hropologische Dualismus zwischen Geist und Körper, und gemeinhin
metaphysische Unterscheidung zwischen geistiger und körperlicher
alität.

Wir wissen aus dem vorausgehend Gesagten, daß die Negation
er Unterscheidung bei Franchi nicht eine Anerkennung des Monismus
olvirt, da er allen wie immer gearteten metaphysischen Dogmatismus
wirft. Er erkärt sich daher trotz aller Sympathie für die Person
Spinoza gegen den aus dem Cartesianismus herausgewachsenen
inozismus. Spinoza's Lehre hat nach Franchi mit jener des
:tesius dieß gemein, daß sie idealistischer Ontologismus ist; der
chologismus hat bei Cartesius bloß eine propädeutische Bedeutung,
erst die Schüler desselben haben die psychologische Methode auf
Theile der Philosophie anzuwenden unternommen. Der Haupt-
erschied zwischen Cartesius und Spinoza ist nur dieser, daß letzterer
t auf halbem Wege stehen bleibt, sondern die von Cartesius ängstlich
iedenen Consequenzen aus den Vordersätzen des Systems rücksichtslos
t. Damit vergrößern sich aber freilich auch die Fehler der cartesischen
ctrin, und tritt die Unhaltbarkeit der letzteren erst in ihr volles
t. Hätte Spinoza es über sich vermocht, die Lehre von den Ideen
auer und exacter zu fassen, den Unterschied zwischen sinnlicher und
llectueller Erkenntniß sicher zu bestimmen, und das Ideale, statt
selbe aus dem Realen abzuleiten, im Gegensatze zum Realen als
as aus der subjectiven Innerlichkeit des Menschen sich Herausetzendes
erstehen, so würde sein Idealismus eine strengste Prüfung bestehen. Er
ibuirte jedoch den Ideen eine alle Gebühr überschreitende Geltung; er
achtete sie nicht bloß als Element der Erkenntniß, sondern verlegte alle
enntniß in sie, so daß sie nicht bloß die reine apriorische Erkenntniß,
dern alles Wißbare in sich schließen. Er spricht der Erfahrungserkenntniß
ihr gebührende selbstständige Bedeutung ab, und sieht sie lediglich
die unterste Stufe des Erkennens an. Er weist der Philosophie

ein unerreichbares Ziel an, nämlich die Erkenntniß des Wesens der Dinge; andererseits aber verlegt er das Wesen der Dinge in den bloßen Gedanken derselben. Er behauptet das Statthaben eines absoluten Parallelismus zwischen der logischen und ontologischen, mentalen und realen Ordnung; er reducirt die Erkenntnißthätigkeit auf eine mechanistisch geordnete Einfachheit, welche der Natur des Denkens nicht entspricht, und abstrahirt von allen wesentlichen constitutiven Elementen des erkennenden Ich und des in der Wirklichkeit gegebenen Menschen. Daraus erklärt sich die Ungenüge seiner Lehre von der Gewißheit. Er sieht mit Cartesius die Gewißheit in der Klarheit und Deutlichkeit des Erkennens gegeben; während aber Cartesius in diesem Punkte seinen Idealismus durch den Antheil ermäßigte, welcher er dem Zeugniß des Bewußtseins und der Wirksamkeit des Willens zuwies, ließ Spinoza keinen anderen Factor des geistigen Gewißheitsstandes gelten, als den intellectiven, und dieß ganz in Übereinstimmung mit seiner Identification der Idee und der Essenz der Sache. Mit diesen Mängeln hängt die verfehlte Wahl der Methode in der Ethik Spinoza's zusammen, die in Wahrheit eine Metaphysik ist. Die geometrische Methode paßt für die Entwickelung reiner Gedankenverhältnisse, nicht aber für eine philosophische Erklärung der Welt des Wirklichen. Spinoza entwickelt sein ganzes methaphysisches System aus der von ihm gegebenen Definition der Substanz; und in der That kann die strenge Folgerichtigkeit der Entwickelung nicht in Abrede gestellt werden. Der Fehler liegt eben nur in der von ihm aufgestellten ersten Definition. Er will das Allerrealste, die Realität in eigenster Wesenheit definiren, und gibt statt dessen eine Definition der leersten unbestimmtesten Allgemeinheit. Die von Spinoza aufgestellte Definition enthält ferner zwei miteinander nicht verträgliche, ja einander geradezu widersprechende Bestimmungen; in der ersten derselben spricht er von der Substanz als etwas an sich Seiendem, in der letzteren von ihr als etwas, was in unserem Denken ist; nach der einen Seite hat sie eine absolute und reale, nach der anderen Seite bloß eine ideale relative Existenz. Dieser innere Widerspruch in der Grundauffassung läßt sich verdecken, so lange Spinoza bei der Ausführung der Attributionen seiner Einen und einzigen Substanz weilt; er macht sich aber in seiner Consequenzen bemerkbar, sobald Spinoza auf die Erklärung des Weltdaseins übergeht. Spinoza's Metaphysik steht in augenfälligem Widerstreit mit der durch das unbefangene Denken dictirten Anerkennung der individuellen Subsistenzen der differenten endlichen Dinge und d

Unterschiedes zwischen physisch nothwendigem und freithätigem Thun und Wirken. Spinoza glaubt die substantiale Einheit alles Seienden dadurch zu erweisen, daß er alle endliche Vielheit in ihr untergehen läßt. Damit gewinnt er aber nur ein Unendliches als Summe endlicher Theile, ein Ewiges als Complex aller Zeitlichkeiten, ein Unveränderliches als eine Zusammenwürfelung unaufhörlicher Veränderungen, eine substantiale absolute Vernunft als Ursache aller Arten von Irrthum, Lüge und Unwissenheit, eine absolut vollkommenste Willensgüte als unmittelbare und directe Ursache alles Bösen und Schlimmen. Schon die Grundbestimmung der alleinzigen Weltsubstanz als eines mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung begabten Seins schließt einen unlöslichen Widerspruch in sich, da Gedanke und Ausgedehntheit einander ausschließen. Die von Spinoza angestrebte absolute Vermittelung des cartesischen Dualismus war nur dazu angethan, die philosophische Unwahrheit desselben vollkommen an's Licht zu stellen.

Dem Tractatus theologico-politicus Spinoza's zollt Franchi in Bezug auf den ersten theologischen Theil die vollste, ja bewundernde Anerkennung; er bemängelt an demselben nur die absolute Auseinanderhaltung von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, und die hiemit zusammenhängende Unterordnung der Religion unter die Wissenschaft. Der zweite, politische Theil des Tractatus enthält nach Franchi wol mancherlei Härten, die sich jedoch in der Schlußbetrachtung desselben ausgleichen. Spinoza leitet das Recht von der Gewalt ab, macht den subjectiven Egoismus der Einzelnen zum Erklärungsgrunde der Entstehung bürgerlicher Gemeinwesen, und scheint einem despotischen Staatsabsolutismus das Wort reden zu wollen. Andererseits erscheint aber der Staat bei ihm als Schützer der Gewissensfreiheit und jeder anderen Art von persönlicher Freiheit; er ist ihm der unerläßlich nothwendige Hort der gesellschaftlichen Ordnung, die im Interesse Aller liegt, und deren gewissenhafte Beachtung den humanen Staat der Zukunft möglich zu machen hat.

Dem Spinoza läßt Franchi Malebranche zur Seite treten, welchem er das Verdienst zuerkennt, die methodologischen Anschauungen des Cartesius in der scharfsinnigsten und elegantesten Weise commentirt, und in seinen, die ideale Anschauung und den Occasionalismus betreffenden Theorien eine folgerichtige Entwickelung der cartesischen Erkenntnißtheorie und Weltlehre geboten zu haben. Die volle Consequenz dieser Theorien wäre eigentlich der Pantheismus gewesen,

welchem jedoch Malebranche, in seinem Denken minder frei als Spi
vorsichtig auswich; er sei auf halbem Wege stehen geblieben und
eine unhaltbare Mitte zwischen Theologie und Philosophie zu beha
gesucht; für einen Theologen zu kühn, habe er doch nicht den t
Wahrheitsmuth eines Philosophen besessen.

Der Cartesianismus constituirt eine in sich abgeschlossene E
der modernen Philosophie; er ist specifisch die Philosophie des 17. J
hunderts, während Leibniz und Locke den Übergang in jene des 18. J
hunderts vermitteln. Franchi hat keine specielle Beleuchtung le
geliefert, und auch in Bezug auf Kant, welchen er als den
Cartesius folgenden zweiten Begründer der modernen Philosophie
sich auf die bereits erwähnte kritische Beleuchtung der Lehre
Unterschiede zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen[1] besch
Er vertheidigt die Neuheit der Kant'schen Unterscheidung zwischen k
Arten von Urtheilen gegen Rosmini, Balmes, Galluppi und
Fischer, welche dieselbe bereits bei Aristoteles, Thomas Aq., Locke
Hume vorgefunden haben wollen. Er behauptet aber zugleich auch
Unrichtigkeit und bezeichnet sie als einen jener Punkte, in welche
obwol ein ausgesprochener Anhänger Kant's und des Kriticismus,
seinem philosophischen Führer abzugehen sich gedrungen fühlt.
handelt sich um die Frage, ob in jenen Urtheilen, welche par excell
kategorische Urtheile sind, wirklich, wie Kant dafür hält, der do
Fall des Enthaltenseins oder Nichtenthaltenseins des Prädicates
Subjecte vorkommen könne. Nach Franchi entsprechen alle deran
Urtheile dem von Kant aufgestellten Begriffe eines analytischen Urth
d. h. die Prädicate derselben sind auf irgend eine Weise im Co
des Subjectes als Modus desselben enthalten; nur unter dieser
dingung sind überhaupt die kategorischen Urtheile möglich. Umg
sind alle jene Urtheile, die nicht in eigentlichem Sinne kategc
Urtheile sind, synthetische Urtheile. Der Unterschied zwischen analyt
und synthetischen Urtheilen reducirt sich darauf, daß in ersteren
Subjecte irgend eine Eigenschaft, ein Merkmal u. s. w. aus
wird, während in letzteren das Subject irgend eines Complexes
Merkmalen, Eigenschaften u. s. w. angegeben wird. Im analyt
Urtheile entspricht die logische Function des Subjectes und Präd
der ontologischen Function des Subjectes und seiner Qualität;

[1] Siehe oben S. 160.

ynthetischen Urtheil repräsentirt das logische Subject bestimmte Quali-
äten, zu welchen sich das Prädicat als ontologisches Subject verhält.
In den analytischen Urtheilen wird die zwischen den beiden bereits
ekannten Terminis des Urtheiles bestehende Beziehung ausgesprochen,
n den synthetischen Urtheilen ist vorläufig nur einer der beiden Termini
ekannt, der andere Terminus wird erst durch den Urtheilsact selber
producirt und mit dem ersteren Terminus in Verbindung gebracht.
Die analytischen Urtheile sind explicite, die synthetischen implicite Urtheile.
Das analytische Urtheil ist Antwort auf die Frage, ob A wirklich B
in sich enthalte; im synthetischen Urtheile wird auf die Frage geant-
wortet, wer derjenige Terminus sei, in welchem A enthalten ist. Im
synthetischen Urtheile geht die Notion des Subjectes in der Form von
Theilen voraus, welche im Acte des Urtheiles zu einem durch das
Prädicat auszudrückenden Ganzen verbunden werden. Dieser synthetische
Proceß hat seinen natürlichen Ausdruck in der Bildung der Sprache,
in welcher bei Zusammensetzung neuer Concepte neue Worte oder neue
Bedeutungen der schon vorhandenen Worte geschaffen werden. Im
synthetischen Urtheil wird sowol die Notion des einen der beiden
Termini, als auch die Verbindung desselben mit dem anderen Terminus
erst geschaffen. Wie kommt der menschliche Intellect dazu, ein Urtheil
zu bilden, ohne den Prädicatsbegriff bereits erfaßt zu haben? Auf
diese Frage ist nach Franchi's Dafürhalten eine Antwort nicht möglich;
das Handeln des Intellectes wird hiebei durch eine nicht weiter auf-
zuhellende Naturnothwendigkeit bestimmt, das synthetische Urtheil ist
ein fundamentaler Act des Intellectes, ein Factum primum der
idealen Erkenntniß. In der Nichtaufhellbarkeit dieses Factum primum
ist Franchi mit Kant vollkommen einverstanden und glaubt sogar
dieselbe durch seine Auffassung des synthetischen Urtheiles besser und
richtiger erhärtet zu haben, als Kant, der die specifische Eigenheit des
synthetischen Urtheiles, das Erzeugen des einen der beiden Termini
durch den Urtheilsact, nicht erfaßte. Es ist nicht abzusehen, worin das
Mysteriöse und Unerklärliche der synthetischen Urtheilsfunction gelegen
sein soll, wenn beide Termini bereits vor dem Urtheilsacte gegeben
sind. Kant beschränkt daher auch das nicht aufzuhellende Mysteriöse der
synthetischen Urtheilsfunction auf die synthetischen Urtheile a priori;
wenn aber derlei Urtheile nach Kant keine metaphysische Giltigkeit
haben, wo bleibt dann das Mysterium? Kant behauptet zwar, daß
alle theoretischen Wissenschaften sich auf oberste synthetische Urtheile

a priori stützen; dieß ist aber in jenem Sinne, wie Kant es meint, eben nicht wahr. Die von ihm angeführten Beispiele aprioriſcher ſynthetiſcher Urtheile ſind eben nur beziehungsweiſe ſynthetiſch, indem ſie unter einem anderen Geſichtspunkte betrachtet analytiſche Urtheile ſind. Die von Kant urgirte Nothwendigkeit aprioriſcher ſynthetiſcher Principien gilt nicht bloß für die theoretiſchen Wiſſenſchaften, ſondern ſchlechthin für alle Wiſſenſchaften; denn keine Wiſſenſchaft kann ohne rationale Principien beſtehen. Umgekehrt aber können in jeder Wiſſenſchaft nur jene Sätze oder Urtheile, durch welche die Notion des ſpecifiſchen Objectes einer beſtimmten Wiſſenſchaft gebildet wird, für reine ſynthetiſche Urtheile oder, wie Kant ſich ausdrückt, für ſynthetiſche Urtheile a priori gelten. Dieſe Bemerkungen beweiſen, daß Franchi den Unterſchied zwiſchen idealer Apprehenſion und begrifflichem Denken richtig erkannte; an dem geiſtigen Eindringen in die ganze und volle Bedeutung dieſes Unterſchiedes hinderte ihn ſein grundſätzlicher empiriſtiſcher Subjectivismus, auf deſſen Standpunkte das Aufleuchten ſynthetiſcher Denkapprehenſionen im menſchlichen Geiſte ein räthſelhaftes, jeder Erklärung ſich entziehendes Factum bleiben muß.[1] Die Idealapprehenſionen ſind als Erfaſſungen des Weſens und urſächlichen Zuſammenhanges der Dinge aus der Natur des geiſtbegabten gottesbildlichen Seelenweſens als eines univerſaliſtiſchen, die Geſammtheit der geſchöpflichen Dinge potentiell in ſich faſſenden Ens reale zu verſtehen. Eine unmittelbare Conſequenz dieſes Weſenscharakters der menſchlichen Seele iſt der von Franchi abgelehnte anthropologiſche Dualismus oder Weſensunterſchied von Leib und Seele, deſſen erkenntnißtheoretiſche Bedeutung darin beſteht, daß dem Menſchen ein über das ſubjectiviſtiſche Empfinden und Wahrnehmen hinausgreifendes Princip objectiver Apprehenſionen einwohnt, deren Object das an ſich Seiende und an ſich Wirkliche oder die Idee eben ſo ſehr in ihrer abſoluten Realität als in ihrer Repräſentation durch die geſchöpflichen Dinge iſt.

Franchi charakteriſirt das ſynthetiſche Urtheil ganz richtig als einen Act, mittelſt deſſen eine gegebene Vielheit als ein Totum erfaßt wird; er hebt ausdrücklich hervor, daß dieſes Totum nicht etwa

[1] Franchi bezeichnet daher auch die Frage über den Urſprung der Ideen als Problema, in cui si compendia tutto quanto v' ha di più alto ed astruso, di più oscuro ed arcano nel mondo del pensiero e nel regno della filosofia. Teorica del giudizio I, p. 126.

passiv als ein schon vorhandenes aufgegriffen, sondern durch den Urtheilsact generirt oder, wie wir lieber sagen möchten, creirt wird. Dieses geistige Schaffen weist nun nach unserem Dafürhalten offenbar auf den gottesbildlichen Charakter der Seele hin; und in ihrem geistigen Creiren eines Totum reflectirt sich unverkennbar ihre eigene Wesensqualität als eines über die differente Vielheit des sinnlich Erscheinenden hinausgestellten gottesbildlichen Totum, obschon wir auch die sinnliche Wirklichkeit nicht im Sinne einer geistlosen Atomistik zu einem bloßen Complexe reiner Singularitäten herabdrücken möchten, was sich mit der Immanenz der göttlichen Idee im gestaltungsfähigen Stoffe nicht verträgt und die Möglichkeit einer organischen Relation zwischen Leib und Seele im Menschen ausschließen würde. Zugleich aber sehen wir, wie enge und innig die von Kant aufgeworfene und von Franchi behandelte Frage über den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen mit bestimmten speculativen Anschauungen zusammenhängt, so daß sie unter Ablehnung dieser gar nicht endgiltig ausgetragen werden kann. Franchi bemängelt an Kant die Behauptung, daß alle analytischen Urtheile apriorisch seien und nimmt die an den synthetischen Urtheilen vorgenommene Unterscheidung zwischen aprioriſchen und aposteriorischen Urtheilen auch für die analytischen Urtheile in Anspruch. Der Unterschied zwischen aprioriſchen und aposteriorischen Urtheilen hänge davon ab, ob die Termini, welche die Materie des Urtheiles constituiren, unmittelbar aus der sinnlichen Erfahrung geschöpft seien oder nicht; aber sowol die reinen als auch die empirischen Concepte kommen auf dem Wege der Synthese zu Stande und werden mittelst Analyse aus ihrer synthetischen Verbindung losgelöst, daher die reinen Urtheile eben so gut wie die empirischen synthetische oder analytische Urtheile sein können. Diese kritische Berichtigung Kant's, welche uns als berechtigt gilt, leitet uns auf jene doppelte Idealapprehension hin, deren oben gedacht wurde, sofern nämlich zwischen der Idee an sich und deren Ausdrucke in der gegebenen Wirklichkeit unterschieden wurde. Wenden wir diese Unterscheidung speciell auf das nächste Object unserer Erkenntniß, auf die sichtbare Naturwelt an, so werden wir zwischen einer idealen Apprehension des allgemeinen Wesensgedankens der Natur und zwischen der idealen Apprehension der besonderen Erscheinungsformen der Natur zu unterscheiden haben, welche letztlich wol aus der allgemeinen Idee der Natur zu erklären sind, aber doch auch schon für sich ein Object idealer

Apprehension sind. Die reinen synthetischen Urtheile werden, soweit als Idealapprehensionen gefaßt werden, den allgemeinen Wesensgedank der Natur, die empirischen synthetischen Urtheile die idealen Apprehe sionen der Erscheinungsformen der sichtbaren Wirklichkeit zu ihre specifischen Objecte haben; der analytischen Urtheilsthätigkeit wird beiden Fällen die begriffliche Exposition des Inhaltes der Idea apprehension als Aufgabe zufallen. Die Aufeinanderfolge und d Ineinandergreifen von synthetisirender und analysirender Thätigk entspricht dem Ineinandersein und Zusammenwirken von Vernun und Verstandesthätigkeit, welche beide sich nur begrifflich, aber ni sachlich trennen lassen, weil sie im Wesen des Geistes als eines seelisch Lichtvermögens innigst geeinigt sind, zufolge der das gottgedachte Se der Dinge apprehendirenden Lichtnatur des Geistes aber in ihr beiderseitigen Denkfunctionen lauter objectiv wahre Erkenntnisse ve mitteln müssen. Franchi sieht die Objectivität der menschlichen E kenntniß dadurch gewahrt, daß die Realität der Erkenntniß mit d Realität des menschlichen Ich identisch ist;[1] wenn aber das Ich ni eine seinem Wesen nach über das Singulariter esse hinausgreifen Existenz von universalistischem Charakter ist, so bleibt das menschli Erkennen trotz aller selbstigen Zuversicht des Denkens in die Grenz der Subjectivität gebannt; und es ist nicht abzusehen, wie Fran über Kant wahrhaft hinausgekommen zu sein glauben kann. Se Vorgehen in der Berichtigung Kant's zielt vielmehr darauf ab, Ansätze eines speculativen Transcendentalismus im Interesse logisch Klarheit vollkommen zu eliminiren.[2] Wir werden auf Franchi's kritis Reflexionen über Kant weiter unten noch zurückkommen; vorerst ab wollen wir seine Beurtheilung der von anderen italienischen Philosoph vor und neben ihm eingenommenen Stellung zu Kant in's Auge fass um das Bild der von ihm mit Vorliebe geübten kritisch-philosophisch Thätigkeit zu vervollständigen.

---

[1] O. c. II, p. 522.

[2] Tra la forma e la materia d'una cosa non solamente dev' esserci un reale di esistenza, ma eziandio identità specifica o generica di natura, poic la loro unione dee produrre una cosa sola Ora le intuizioni sensibili e forme a priori Kantiane non han tra loro communanza nè di specie, di genere; sono cose tra loro affatto disparate: non può dunque l'una ess forma o materia dell' altra; e la loro unione potrà ben essere un accoppiame di due cose, non mai la generazione d'una cosa sola. O. c. II, p. 523.

XII.

Franchi bemängelt an Galluppi, wie oben bemerkt wurde, die Behauptung, daß Kant's Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen bereits bei Locke sich vorfände; Kant's synthetische Urtheile sollen identisch sein mit jenen Urtheilen, welche Locke Coexistenzurtheile nenne. Diese irrige Identification finde sich auch bei dem italienischen Übersetzer der Kritik der reinen Vernunft, welcher Locke's Unterscheidung von Identitätsaussagen und Coexistenzurtheilen für gleichbedeutend halte mit der Kant'schen Auseinanderhaltung analytischer und synthetischer Urtheile. Nun aber liege offen da, daß Kant als analytische Urtheile nicht bloß reine Identitätsaussagen, sondern auch solche Urtheile bezeichne, deren Prädicat keine bloße Wiederholung des Subjectes ist; umgekehrt umfassen Locke's Coexistenzurtheile Urtheilsformen, welche theils unter die analytischen, theils unter die synthetischen Urtheile Kant's fallen, also keineswegs mit letzteren sich decken. Wie aber bei Galluppi die exacte Auffassung der Kant'schen Unterscheidung beider Arten von Urtheilen fehlt, so ist auch sein kritisches Verhalten zu derselben unsicher; er verwirft sie einerseits mit Gründen, in welchen Franchi seine eigene Ansicht wiedergegeben findet, andererseits erklärt er doch später wieder, daß die Existenz synthetischer Urtheile in Kant's Sinne eine unbestreitbare Thatsache sei. Allerdings gilt sein verwerfendes Urtheil nur den synthetischen Urtheilen a priori, seine Zustimmung den aposteriorischen synthetischen Urtheilen; aber die Begründung seines Widerspruches gegen die Kant'sche Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen trifft gemeinhin die Giltigkeit jener Unterscheidung, und zwar mit vollem Rechte, wenn schon Galluppi's Polemik nicht in allen Punkten stichhaltig ist. Richtig ist seine Bemerkung, daß das Identitätsverhältniß zwischen Subject und Prädicat keinen logischen Anhaltspunkt für die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische darbiete; unrichtig ist die Identificirung der analytischen und synthetischen Urtheile mit nothwendigen und contingenten Urtheilen, woraus Galluppi die Unzulässigkeit der aprioriischen synthetischen Urtheile Kant's begründen will. Der Nothwendigkeitscharakter kann auch synthetischen Erfahrungsurtheilen zukommen; es ist undenkbar, daß der Mensch als Mensch nicht ein rationales Wesen sein, das Pferd als Pferd nicht den Quadrupeden angehören sollte.

Wenn Galluppi nur die Kant'sche Subdivision der synthetischen Urtheile in aprioriſche und apoſterioriſche bekämpfte, ſo drangen Rosmini und Gioberti augenſcheinlich tiefer, indem ſie die Kant'ſche Grundtheilung der Urtheile in analytiſche und ſynthetiſche ſelber beanſtandeten. Rosmini ſah ſchärfer als irgend ein Anderer die Schwäche der Kant'ſchen Grundtheilung, und hob hervor, daß jedes analytiſche Urtheil thatſächlich ein ſynthetiſches zu ſeiner Vorausſetzung habe, und der Unterſchied beider Urtheilsformen ſich lediglich auf den Gegenſatz des Auseinanderſcheidens und Verbindens von Concepten reducire. Er hätte ſich jedoch nicht damit begnügen ſollen zu zeigen, daß Kant eines zureichenden Grundes für die von ihm vorgenommene abſolute Auseinanderhaltung beider Arten von Urtheilen entbehre, ſondern er hätte auch zeigen ſollen, daß Kant einen falſchen Begriff des ſynthetiſchen Urtheiles aufſtelle. Statt deſſen anerkannte er ſtillſchweigend den von Kant aufgeſtellten Begriff des ſynthetiſchen Urtheiles. Er läßt allerdings nur empiriſche ſynthetiſche Urtheile zu, als welche er diejenigen empiriſchen Urtheile bezeichnet, in welchen vom Subjecte ein accidentelles Prädicat ausgeſagt wird; er beachtet aber nicht, daß alle empiriſchen Urtheile ohne Ausnahme ſynthetiſcher Natur ſeien, gleichviel ob vom Subjecte ein accidentelles oder weſentliches Prädicat ausgeſagt werde. Die aprioriſchen ſynthetiſchen Urtheile Kant's verwirft er, und erklärt, daß dem von Kant geſtellten Problem, wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeien, jenes andere zu ſubſtituiren ſei, wie die Concepte entſtehen. Franchi billigt dieſe Correctur, obſchon er die daran ſich ſchließende Angabe der Grundformel aller Judicia prima: „Dasjenige was ich empfinde, exiſtirt," inſoweit bemängelt, als unter ſie nur Ausſagen über die Exiſtenz von Dingen, nicht aber über die Natur derſelben ſubſumirt werden können, während in Wirklichkeit die Wahrnehmung des Daß ohne das Was einer Sache kaum denkbar iſt. Auch ſchließe es einen Widerſinn in ſich, einem Subjetto-sensazione (Empfindung) ein Predicato-idea anzugleichen; dergleichen ſeinſollende Urtheile ſind nicht Thatſachen des Bewußtſeins, ſondern einfach Illuſionen. Das Empfundene wird nicht als Senſation, ſondern als Gedankenconcept Subject des Urtheiles. Falſch iſt ferner, wenn Rosmini ein derartiges Urtheil, in welchem vom Objecte der Empfindung die Exiſtenz ausgeſagt wird, ein ſynthetiſches Urtheil nennt; denn die Exiſtenz iſt doch gewiß im Concepte des Essere sentito enthalten; das Essere sentito verhält ſich als Species zum Essere esistente. Rosmini glaubt mit ſeiner Auffaſſung der Judicia prima

die er unter seine vorerwähnte Grundformel subsumirt, den richtigen Begriff der synthetischen Urtheile zur Geltung gebracht zu haben, während Kant die synthetische Denkfunction in roher Äußerlichkeit, wie die Einfügung eines Balkens in ein zu bauendes Haus, oder einer Gemme in den Ring auffasse. Kant setze voraus, daß das Prädicat eines synthetischen Urtheiles weder in der Erfahrung noch im Concepte des Subjectes selber gegeben sein könne; das Richtige sei, daß das Prädicat, wenn es nicht durch die Erfahrung oder eine auf dieselbe gestützte Ratiocination gegeben ist, sich jederzeit im Concepte des Subjectes selber aufweise. Die Berichtigung Kant's bedarf indeß selbst wieder einer Correctur; denn so oft ein Urtheil einen bereits geformten und vollständigen Concept zum Subjecte hat und das Prädicat ein oder mehrere Merkmale jenes Conceptes ausdrückt, ist das Prädicat im Subjecte enthalten, gleichviel ob es, und mit ihm zugleich auch das Subject, auf dem Wege der Erfahrung oder auf rein rationalem Wege erkannt sei. Im ersteren Falle ist ein empirisches oder aposteriorisches Urtheil, in letzterem Falle ein reines oder aprioriſches Urtheil vorhanden. Rosmini vindicirt seinen Judiciis primis die Eigenschaft primitiver, synthetischer und aprioriſcher Urtheile. Keine dieser Eigenschaften kommt ihnen in wahrhaftem Sinne zu. Sofern sie durch Zusammensetzung gebildet werden, setzen sie elementare Concepte voraus, die durch vorausgehende Urtheile gebildet worden sind; die Bildung der absolut ersten Concepte wird sich vielleicht niemals vollkommen aufhellen lassen. Die angeblichen Judicia prima Rosmini's sind weiter, wie schon bemerkt, schlechthin unmögliche Synthesen, weil nicht Sensationen und Concepte, sondern nur Concepte sich als Subject und Prädicat von Urtheilen miteinander verbinden lassen; sie sind überhaupt keine wahrhaften Synthesen, sofern unter Synthese die Einigung mehrerer Elemente zu einem Ganzen verstanden wird, welche überdieß nicht im Subjecte, wie Rosmini meint, sondern im Prädicate des Urtheiles sich zu vollziehen hat. Es paßt endlich auf sie auch nicht die Bezeichnung als aprioriſche Urtheile, weil in jenem Sinne, wie Rosmini die Apriorität derselben versteht, alle Urtheile ohne Ausnahme aprioriſch genannt werden müßten; denn es gibt kein Urtheil, dessen Form nicht unserem Intellecte angehören würde.

Näher als Rosmini kam Gioberti der richtigen Lösung des Problems, und jedenfalls ist seine Exposition der Lehre von den analytischen und synthetischen Urtheilen im Verhältniß zu jener seiner Vorgänger als

ein wesentlicher Fortschritt zu bezeichnen. Er lehrt, analytische Urtheile seien alle jene, in welchen das Subject eine zusammengesetzte Idee und das Prädicat ein im Subjecte enthaltener Concept sei; synthetische Urtheile alle jene Urtheile, mittelst welcher aus vielen Concepten eine einzige Idee gebildet wird. Diese Angaben sind nach Franchi vollkommen richtig; Gioberti verderbe aber Alles wieder, wenn er hinzufügt, daß das Subject eines jeden synthetischen Urtheiles eine einfache Idee sei; denn damit würde die ganze Classe der synthetischen Urtheile einfach beseitigt, und es bliebe nur ein einziges synthetisches Urtheil als möglich übrig, jenes nämlich, welches die Idee des reinsten, absolut indeterminirten Seins zum Subjecte hat, wonach sodann alle übrigen Urtheile analytische sein müßten. Der Concept des einfachen Subjectes darf eben nicht mit jener Strenge urgirt werden, daß die Einfachheit als absolute Einfachheit mit Ausschluß jeder Mehrheit von Elementen oder Partialconcepten genommen wird. So sind in dem Urtheile, durch welches der Begriff der Figur geformt wird, die im Subjecte des Urtheiles enthaltenen Partialconcepte der Oberfläche und Linie als Theile des durch den Prädicatsbegriff ausgedrückten Ganzen etwas Einfaches; die Figur als constitutives Element des Subjectes ihrerseits wieder etwas Einfaches im Verhältniß zum Polygon als Prädicatsconcept u. s. w. Die Relativität des Charakters der Einfachheit und Zusammengesetztheit der Concepte macht erklärlich, wie sie sämmtlich Object beider Arten von Urtheilen, der synthetischen und analytischen sein können; der synthetischen, sofern das Ganze sich aus Theilen zusammensetzt, der analytischen, sofern das Ganze sich in seine Theile auflösen läßt. Gioberti, welcher die Relativität des Einfachseins und Zusammengesetztseins der Concepte nicht beachtet, besteht mit Kant auf dem synthetischen Charakter aller mathematischen Urtheile (die Definitionen ausgenommen); dieß hieße so viel als behaupten, daß ein ganzer Tractat der Mathematik kein einziges Urtheil enthalten könnte, dessen Subject eine zusammengesetzte Idee wäre. Und doch ist kein einziger mathematischer Concept eine einfache Idee in Gioberti'schem Sinne; denn der oberste mathematische Concept, jener der Quantität, fällt schon unter eine bestimmte Kategorie, hat also bestimmte Determinationen, bestimmte allgemeine und besondere Merkmale an sich, ist also eine zusammengesetzte Idee. Um so mehr werden die unter jenen obersten mathematischen Concept zu subsumirenden Concepte complexe Ideen sein; somit kann kein mathematisches Urtheil in dem von Gioberti urgirten

engen Sinne ein synthetisches Urtheil sein. Gioberti stützt diese seine
nsicht darauf, daß die mathematischen Urtheile auf die reciproken
robationen der mannigfaltigen quantitativen Conformationen der Zeit
ıd des Raumes gegründet seien. Damit ist eben nur bewiesen, daß
e Formation der mathematischen Concepte, wie jene aller anderen
oncepte durch synthetische Functionen zu Stande kommt; wenn es
h aber darum handelt, aus diesen Concepten bestimmte mathematische
ahrheiten abzuleiten, wird wie in der Entwickelung jeder anderen
issenschaft die analytische Urtheilsthätigkeit einzutreten haben. Gioberti
cht den synthetischen Charakter der mathematischen Urtheile durch
n Nachweis zu erhärten, daß sie keine Identitätsurtheile seien und
in können; denn nicht einmal das Urtheil A = A sei ein Identitäts-
rtheil, weil in der Idee des A für sich genommen der Concept der
leichheit nicht enthalten sei, somit vom denkenden Geiste in die
erhältnißbestimmung A = A hineingetragen werde. Diese Er-
ärung macht jedoch das Urtheil A = A geradezu unmöglich;
nn dasselbe käme gleich dem Urtheile: A = A + Gleichheits-
ncept, d. i. einer Urtheilsform, die den von Gioberti selber auf-
stellten Requisiten eines synthetischen Urtheiles nicht entspricht, und
ch nicht jenen eines analytischen.[1] In Warheit hat die Identitäts-
ıssage bloß die Form eines Urtheiles ohne die logische Essenz eines
rtheiles; daher es weder ein analytisches noch ein synthetisches Urtheil
t. Dasselbe gilt auch von jenem angeblich primitiven analytischen
rtheile, welches nach Gioberti unter den primitiven rationalen Urtheilen
as einzige analytische sein soll, nämlich das Urtheil: „dasjenige was
t, ist". Franchi will sich hier nicht auf eine Kritik des auf dieses
rtheil gestützten Ontologismus Gioberti's einlassen; er glaubt nur
ie von Gioberti angestrittene Behauptung Kant's, daß die synthetischen
rtheile a priori von einer als Thatsache hinzunehmenden Organisation
es menschlichen Geistes abhängig seien, in Schutz nehmen zu sollen,
nd meint, daß sie aus Gioberti's selbsteigenen Äußerungen über das
Zustandekommen eines synthetischen Urtheiles resultire. Wenn der
menschliche Geist nach Gioberti das Prädicat des synthetischen Urtheiles

[1] Il predicato non istà al subjetto nè come le parti al loro tutto, nè come il tutto alle sue parti. Ora sotto l' una o l' altra relazione il Gioberti comprende tutti i giudizj possibili; quel giudizio adunque non è possibile. O. c. I, p. 344.

ein wesentlicher Fortschritt zu bezeichnen. Er lehrt, analytische Urtheile seien alle jene, in welchen das Subject eine zusammengesetzte Idee und das Prädicat ein im Subjecte enthaltener Concept sei; synthetische Urtheile alle jene Urtheile, mittelst welcher aus vielen Concepten eine einzige Idee gebildet wird. Diese Angaben sind nach Franchi vollkommen richtig; Gioberti verderbe aber Alles wieder, wenn er hinzufügt, daß das Subject eines jeden synthetischen Urtheiles eine einfache Idee sei; denn damit würde die ganze Classe der synthetischen Urtheile einfach beseitigt, und es bliebe nur ein einziges synthetisches Urtheil als möglich übrig, jenes nämlich, welches die Idee des reinsten, absolut indeterminirten Seins zum Subjecte hat, wonach sodann alle übrigen Urtheile analytische sein müßten. Der Concept des einfachen Subjectes darf eben nicht mit jener Strenge urgirt werden, daß die Einfachheit als absolute Einfachheit mit Ausschluß jeder Mehrheit von Elementen oder Partialconcepten genommen wird. So sind in dem Urtheile, durch welches der Begriff der Figur geformt wird, die im Subjecte des Urtheiles enthaltenen Partialconcepte der Oberfläche und Linie als Theile des durch den Prädicatsbegriff ausgedrückten Ganzen etwas Einfaches; die Figur als constitutives Element des Subjectes ihrerseits wieder etwas Einfaches im Verhältniß zum Polygon als Prädicatsconcept u. s. w. Die Relativität des Charakters der Einfachheit und Zusammengesetztheit der Concepte macht erklärlich, wie sie sämmtlich Object beider Arten von Urtheilen, der synthetischen und analytischen sein können; der synthetischen, sofern das Ganze sich aus Theilen zusammensetzt, der analytischen, sofern das Ganze sich in seine Theile auflösen läßt. Gioberti, welcher die Relativität des Einfachseins und Zusammengesetztseins der Concepte nicht beachtet, besteht mit Kant auf dem synthetischen Charakter aller mathematischen Urtheile (die Definitionen ausgenommen); dieß hieße so viel als behaupten, daß ein ganzer Tractat der Mathematik kein einziges Urtheil enthalten könnte, dessen Subject eine zusammengesetzte Idee wäre. Und doch ist kein einziger mathematischer Concept eine einfache Idee in Gioberti'schem Sinne; denn der oberste mathematische Concept, jener der Quantität, fällt schon unter eine bestimmte Kategorie, hat also bestimmte Determinationen, bestimmte allgemeine und besondere Merkmale an sich, ist also eine zusammengesetzte Idee. Um so mehr werden die unter jenen obersten mathematischen Concept zu subsumirenden Concepte complexe Ideen sein; somit kann kein mathematisches Urtheil in dem von Gioberti urgirten

ngen Sinne ein synthetisches Urtheil sein. Gioberti stützt diese seine
sicht darauf, daß die mathematischen Urtheile auf die reciproken
obationen der mannigfaltigen quantitativen Conformationen der Zeit
d des Raumes gegründet seien. Damit ist eben nur bewiesen, daß
Formation der mathematischen Concepte, wie jene aller anderen
ncepte durch synthetische Functionen zu Stande kommt; wenn es
h aber darum handelt, aus diesen Concepten bestimmte mathematische
ahrheiten abzuleiten, wird wie in der Entwickelung jeder anderen
issenschaft die analytische Urtheilsthätigkeit einzutreten haben. Gioberti
cht den synthetischen Charakter der mathematischen Urtheile durch
n Nachweis zu erhärten, daß sie keine Identitätsurtheile seien und
n können; denn nicht einmal das Urtheil A = A sei ein Identitäts-
theil, weil in der Idee des A für sich genommen der Concept der
leichheit nicht enthalten sei, somit vom denkenden Geiste in die
erhältnißbestimmung A = A hineingetragen werde. Diese Er-
irung macht jedoch das Urtheil A = A geradezu unmöglich;
nn dasselbe käme gleich dem Urtheile: A = A + Gleichheits-
ncept, d. i. einer Urtheilsform, die den von Gioberti selber auf-
stellten Requisiten eines synthetischen Urtheiles nicht entspricht, und
ch nicht jenen eines analytischen.[1] In Warheit hat die Identitäts-
ssage bloß die Form eines Urtheiles ohne die logische Essenz eines
rtheiles; daher es weder ein analytisches noch ein synthetisches Urtheil
. Dasselbe gilt auch von jenem angeblich primitiven analytischen
rtheile, welches nach Gioberti unter den primitiven rationalen Urtheilen
s einzige analytische sein soll, nämlich das Urtheil: „dasjenige was
, ist". Franchi will sich hier nicht auf eine Kritik des auf dieses
rtheil gestützten Ontologismus Gioberti's einlassen; er glaubt nur
e von Gioberti angestrittene Behauptung Kant's, daß die synthetischen
rtheile a priori von einer als Thatsache hinzunehmenden Organisation
s menschlichen Geistes abhängig seien, in Schutz nehmen zu sollen,
nd meint, daß sie aus Gioberti's selbsteigenen Äußerungen über das
Zustandekommen eines synthetischen Urtheiles resultire. Wenn der
enschliche Geist nach Gioberti das Prädicat des synthetischen Urtheiles

[1] Il predicato non istà al subjetto nè come le parti al loro tutto, nè come il tutto alle sue parti. Ora sotto l' una o l' altra relazione il Gioberti comprende tutti i giudizj possibili; quel giudizio adunque non è possibile. O. c. I, p. 344.

aus dem Bereiche des Intelligiblen hervorzieht, handelt er da nicht seiner gegebenen Beschaffenheit (struttura) gemäß? Gioberti nennt die synthetische Urtheilsfunction einen Act, durch welchen eine Mehrheit von Ideen in eine einzige vereinigt werde, um ihnen eine mentale Einheit zu geben; somit ist jener Act eine durchaus mentale Function, deren von Gioberti behauptete objective Geltung Franchi durchaus nicht bestreitet, ohne jedoch die von Gioberti hieran geknüpften Consequenzen zuzugeben. Gioberti gibt den Psychologisten zu, daß deren Behauptung, alle aprioriſchen Urtheile seien analytisch, in Bezug auf die Urtheile des reflexiven Denkens richtig sei; Franchi acceptirt dieses Zugeständniß und verlangt nur weiter noch, daß der von Gioberti festgestellte Unterschied zwischen den Urtheilen des intuitiven und des reflexiven Denkens nicht als absoluter, sondern als bloß relativer Unterschied zu gelten habe; Gioberti selber scheine dieß anerkennen zu wollen, wenn er die intuitive und reflexive Erkenntniß als primäre und secundäre Erkenntnißweise einander gegenüberstellt. Freilich steht dieß nicht in Einklang mit der von Gioberti selber indirect zugestandenen Thatsache, daß die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen dem Bereiche des reflexiven Erkennens angehöre. Intuitive und judicative Thätigkeit fallen ihrem Begriffe nach auseinander; im Urtheilen ist das Object nicht als reales, sondern als denkbares Gegenstand der geistigen Apprehension; der Geist verhält sich im Urtheilen wesentlich activ, während er im Anschauen sich wesentlich passiv verhält, und diese Passivität schließt die reflexive Denkthätigkeit des Urtheiles durch sich selber aus. Es ist also nur in relativem Sinne zu verstehen, wenn man das synthetische Urtheil als ein intuitives, das analytische als ein relatives bezeichnet. Den Begriff des synthetischen Urtheiles als intuitiver Denkfunction hat Gioberti aus Reid geschöpft, und vertheidigt denselben gegen Kant; anstatt aber die Unerklärlichkeit dieser Urtheilsfunction als eines geistigen Grundactes zuzugestehen, zieht er die Psychologisten des Bestrebens, ein Mysterium zu schaffen, wo für den Ontologisten helles Licht vorhanden ist. Das Richtige ist, daß die Psychologisten bisher den specifischen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen entweder nicht mit vollkommener Klarheit erfaßt haben, oder das errungene richtige Verständniß desselben nicht consequent festhielten. Wenn der Unterschied beider darin gesucht wurde, daß das Prädicat im Subjecte enthalten oder nicht enthalten sei, so wurde allerdings in Bezug auf die

synthetischen Urtheile ein geradezu unmögliches, somit unlösliches Denkproblem geschaffen; denn sofern es sich um zwei bereits geformte Begriffe handelt, welche als Subject und Prädicat eines Urtheiles miteinander verbunden werden sollen, muß das Prädicat im Subjecte enthalten sein, weil sonst überhaupt kein Urtheil möglich ist.

Von Mamiani gilt, wie von Rosmini und Gioberti, daß er die der Kant'schen Lehre vom Urtheil anhaftenden Gebrechen wol gefühlt, aber nicht zu heilen vermocht habe. Mamiani kommt auf Kant's bezügliche Theorie zweimal zu sprechen, im Rinnovamento, seinem ersten Werke, und in seinen Confessioni. Im ersten Werke nimmt er einen glücklichen Anlauf zur richtigen Unterscheidung der synthetischen und analytischen Urtheile, indem er auf die doppelte Denkfunction des Zusammensetzens und Auseinandersetzens der Begriffe recurrirt, verdirbt aber dann wieder Alles, indem er von den synthetischen Urtheilen a priori als einer besonderen dritten Classe von Urtheilen zu sprechen beginnt, die er mit seiner unmittelbaren geistigen Wahrheitsanschauung in Verbindung bringt. Durch dieses idealistische Philosophem wird auch manche andere glückliche Wahrnehmung, die mit Nutzen für eine richtige Gestaltung der Lehre vom Urtheile zu verwerthen gewesen wäre, unfruchtbar gemacht. In seinen Confessioni wird Mamiani durch das idealistische Ingrediens seiner Philosophie völlig von der richtigen Spur des in der Lösung des Kant'schen Problems zu verfolgenden Weges abgelenkt. Er unterscheidet zwischen Urtheilen, welche eine Thatsächlichkeit ausdrücken, und anderen, welche eine ideale Perception ausdrücken. In den Urtheilen ersterer Art ist nach Mamiani der erste Terminus stets ein synthetischer, der zweite ein analytischer; dieß trifft jedoch nur dann zu, wenn das Prädicat die Theile des durch das Subject bezeichneten Ganzen angibt, während, wenn das Prädicat die im Subjecte angegebenen Theile zu einem Ganzen zusammenfaßt, das Subject ein analytischer Terminus ist. Auch ist es unrichtig, daß in den eine bloße Thatsächlichkeit ausdrückenden Urtheilen niemals ein logisch nothwendiger Zusammenhang zwischen Subject und Prädicat bestehen könne. Von den rein ideale Perceptionen ausdrückenden Urtheilen, in welchen allein ein denknothwendiger Zusammenhang zwischen Subject und Prädicat statthaben soll, behauptet er, daß sie nach Form und Materie von der ersteren Classe von Urtheilen verschieden sein sollen. Dieß ist in jedem Falle unrichtig. Der Unterschied zwischen beiden Urtheilsclassen besteht entweder darin,

daß die Urtheile der ersteren Classe aus empirischen Ideen, je
zweiten Classe aus rein speculativen Terminis zusammengesetzt
für diesen Fall betrifft der Unterschied nur die Materie, nicht
zugleich auch die logische Form. Oder es soll der Unterschied
besagen, daß einzig die Urtheile der zweiten Classe Ideen ent
für diesen Fall enthält die zweite Classe alle möglichen Urtheil
bleiben für die erste Classe gar keine Urtheile übrig. Denn
undenkbar, daß es Urtheile gebe, deren Termini gar nicht
wären. Mamiani behauptet den Unterschied zwischen analytische
synthetischen Urtheilen, hebt aber denselben nachträglich vollk
durch die Behauptung auf, daß in jedem Urtheile ohne Aus
das Prädicat etwas bereits im Subjecte Enthaltenes ausdrücke;
Erklärung zufolge kann es nur analytische Urtheile geben. M
bemüht sich, den Unterschied zwischen analytischen und synth
Urtheilen auf jenen zwischen Nothwendigkeitsurtheilen und
sächlichkeitsurtheilen zurückzuführen; damit wird jedoch das in
Falle denknothwendige Verhältniß zwischen Subject und Prädic
Urtheiles nicht berührt, daher in Bezug auf den logischen Charakt
essentieller Unterschied zwischen Nothwendigkeits- und Thatsächli
urtheilen statthat. Die Herbeiziehung des Unterschiedes zwische
abstracten Begriff und der realen empirischen Existenz einer
zur Begründung eines essentiellen Unterschiedes beider Arte
Urtheilen ist eine neuplatonische Subtilität, deren richtige Wür
statt einer logischen Differenz bloß eine grammatisch verschiedene F
eines nach seinem logischen Charakter identischen Urtheiles er
macht. Mamiani spricht von der ewigen und absoluten Relatio
reinen Ideen zu einander; Franchi wünscht das Ewige dieser R
bei Seite gelassen, und bemerkt mit Beziehung auf die ang
Absolutheit, daß dieselbe nur jenen Ideen und Notionen zuk
welche man heutezutage gemeinhin Kategorien nennt. Dies
ursprüngliche und wesentliche, allen reflexiven Acten vorausg
Determinationen unseres Intellectes, die man schlechthin als
Gegebenes hinzunehmen hat. In der Beseitigung der Kan
synthetischen Urtheile a priori macht sich Mamiani die Sache
gar zu leicht; das Urtheil $5 + 7 = 12$ sei zwar für unser mensc
Denken ein synthetisches Urtheil, aber an sich sei es als Affirm
einer absoluten Identität beider Urtheilstermini ein analytisches U
In ähnlicher Weise sucht Mamiani den aprioriſch-synthetischen Ch

der von Kant aufgestellten obersten metaphysischen Sätze der allgemeinen Naturlehre hinwegzuerklären; sie sollen nach ihrer hypothetisch-idealen Bedeutung rein analytische Sätze, aber keine aprioriſchen Wahrheiten sein, und soweit sie nur allgemeine Sachverhalte aussprechen, möchten sie vielleicht als synthetische Sätze zu gelten haben. Diese schwankende Unsicherheit hat ihren Grund im Hinausgreifen über die Grenzen des menschlichen Erkennens, und ist nur geeignet, das von Kant aufgestellte Problem zu verwirren und völlig unlösbar zu machen.

Franchi bespricht außerdem noch die Erörterungen, welche über das genannte Problem von Peyretti,[1] Felice Toscano,[2] Giuseppe Romano,[3] Simone Corleo,[4] Luigi Barbera[5] angestellt wurden. Peyretti gehört zur Schule Rosmini's, Toscano und Romano sind uns aus dem vorigen Bande als Anhänger des Gioberti'schen Ontologismus bekannt. Auch Corleo gehört zur Ontologistenschule; Franchi hebt an ihm als eigenthümlich hervor, daß seine Erkenntnißlehre den Unterbau einer Algebra logica bilden sollte, und diese letztere als eine Reform der aristotelischen Syllogistik gemeint sei. Barbera wird von Franchi einer unkritischen Adoption der Kant'schen Lehre über die Eintheilung der synthetischen Urtheile in aprioriſche und aposterioriſche, und überdieß im Allgemeinen einer mißverständlichen Auffassung des Wesens der synthetischen Urtheile und deren Unterschiedes von den analytischen geziehen. Im Übrigen vindicirt Franchi seinen Landsleuten

---

[1] Saggio di logica generale. Turin, 1856. Franchi bezeichnet dieses Buch in seiner Filos. d. scuol. ital. (p. 83) als eines der besseren Handbücher der Logik unter der Masse der übrigen aus damaliger Zeit. Eine ausführliche Besprechung der Logik Peyretti's findet sich in Allievo's Saggi filosofici (Turin, 1866), pp. 65—102. Über Peyretti im Allgemeinen vgl. Pompa, Filos. ital. contemp. (siehe Bd. II, S. 229, Anm. 1), I, pp. 137 sgg.

[2] Corso elementare di filosofia (Neapel, 1857). Über Toscano vgl. Bd. II, S. 229; Pompa I, p. 63. Siehe auch A. de Gubernatis, Dizionario biografico, p. 1000.

[3] Elementi di filosofia (Palermo, 1853). Vgl über Romano Bd. II, S. 229; Pompa I, p. 63.

[4] Filosofia universale (Palermo, 1860—63; 2 Voll.). Siehe über Corleo: Allievo, pp. 324 sgg.; Gubernatis, p. 315; Pompa I, pp. 134 sgg. Vgl. auch Fiorentino, Filos. contemp. (siehe Bd. II, S. 232, Anm. 1), p. 60, woselbst von theilweiser Anknüpfung Corleo's an Herbart die Rede ist.

[5] Logica inventiva (Pisa, 1866). Vgl. über L. Barbera: Gubernatis, p. 94; Fiorentino, p. 53.

das Verdienst, in der Neuzeit für die Logik weit mehr gethan zu haben als die Engländer und Franzosen; unter den zeitgenössischen Bearbeitern der Logik kämen außerhalb Italien nur die Deutschen in Betracht, von welchen Franchi eine ganze Reihe: Krug, Fries, Twesten, Braniß, Troxler, Krause, Drobisch, Trendelenburg, Reinhold, Beneke, R. Zimmermann, Ulrici, Ritter, Überweg, Lindner, vorführt,[1] um mit ihnen über ihre Auffassung und Beurtheilung der Kant'schen Lehre vom Urtheile sich kritisch auseinanderzusetzen.

Die Schlußergebnisse der kritisch-literarischen Discussion Franchi's betreffen nach seiner selbsteigenen Angabe theils die formale Logik, theils die philosophische Erkenntnißlehre. In ersterer Beziehung berichtigt er Kant dahin, daß die Eintheilung der Urtheile in aprioriſche und aposteriſche nicht bloß auf die synthetischen, sondern auch auf die analytischen Urtheile anzuwenden sei. Franchi untersucht bei dieser Gelegenheit, in wie weit die genannte Eintheilung auf die von Kant nach den vier Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität vorgenommene Unterscheidung der Urtheile anwendbar sei. Kant habe in seiner Eintheilung der Urtheile nach ihrem quantitativen Charakter bloß die extensive Quantität berücksichtigt, mit Außerachtlassung der intensiven Quantität; die von Kant angegebenen Quantitätsurtheile, sind lauter analytische Urtheile, während diejenigen Urtheile, in welchen es sich um ein intensives Quantum handelt, synthetische Urtheile sind. Diese können universelle oder individuelle Urtheile sein;[2] nur tritt in ihnen der Charakter der Allgemeinheit oder Besonderheit nicht bestimmt hervor, wie in den analytischen Urtheilen, weil die ausdrückliche und formelle Bestimmung der Quantität nicht wie in den analytischen Urtheilen schon von vorneherein gegeben ist, wie in den Subjecten der analytischen Urtheile (z. B.: jeder Mensch, einige Menschen, dieser Mensch), sondern erst durch eine nachfolgende Reflexion zu Stande kommt. Von den unter die Kategorie der Qualität zu subsumirenden Urtheilen können die bejahenden Urtheile sowol analytische als auch synthetische

[1] Selbst ein Logiker aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts (Ridiger, de sensu veri et falsi; Leipzig, 1741) kommt zweimal zur Sprache: O. c. II, pp. 299 e 485.

[2] Un concetto in virtù della sua formazione può rappresentare o una classe di cose: p. e. L' ente che vive, sente e ragiona è l' uomo; o un individuo d' una classe: p. e. L' uomo che scoperse l'America è Colombo. O. c. II, p. 484.

Urtheile sein, während die negativen Urtheile weder einen analytischen noch einen synthetischen Denkvorgang ausdrücken; die unbestimmten Urtheile lassen sich entweder auf negative oder auf positive Urtheile zurückführen.[1] Das positive Urtheil, auf welches ein unbestimmtes Urtheil zurückgeführt wird, kann entweder ein synthetisches oder analytisches sein, je nachdem das Prädicat als Substantiv[2] oder Adjectiv[3] genommen wird. Von den unter die Relationskategorie zu subsumirenden Urtheilen können die kategorischen Urtheile, so weit dieselben im Gegensatze zu den synthetischen so genannt werden, analytische und synthetische sein; versteht man aber die kategorischen Urtheile im engeren und strengeren Sinne als connotative, attributive, qualitative Urtheile, so sind sie wesentlich analytische Urtheile. Die hypothetischen und disjunctiven Urtheile haben weder einen analytischen noch einen synthetischen Charakter. Zwischen den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen besteht eine logische Verwandtschaft, welche gleichsehr beide zu den kategorischen Urtheilen in Gegensatz stellt, daher die von der Herbart'schen Schule angenommene Äquivalenz kategorischer und hypothetischer Urtheile nicht zuzugeben ist. Die Berechtigung der Modalitätsurtheile als einer besonderen Classe der Urtheile wird von Franchi nicht zugegeben; sie sind einfach kategorische Urtheile, und geben keine besonderen Modos der Verbindung zwischen Subject und Prädicat an, daher die von

---

[1] Ein unbestimmtes Urtheil ersterer Art ist das Urtheil: L' uomo è non eterno, welches auf ein negatives Urtheil zurückgeführt lautet: L' uomo è un ente che non è eterno. Ein unbestimmtes Urtheil letzterer Art ist: Il non eterno è contingente, welches auf ein positives Urtheil zurückgeführt lautet: Ciò che non è eterno, è contingente. O. c., p. 490 sg.

[2] Se il predicato „contingente" si piglia per sustantivo, il senso del giudizio è: „Il non eterno è il contingente", ossia: „L' ente che non è eterno è l'ente contingente". E allora il predicato „il contingente" rappresenta un concetto totale, e le note di cui esso consta, la generica „l' ente" e la differenziale „non eterno" sono rappresentate dal subjetto. È dunque un giudizio che enunzia la formazione del concetto di contingente; dunque è sintetico. O. c. II, p. 490.

[3] Se invece il predicato „contingente" si piglia per aggettivo, il senso del giudizio è: „Il non eterno è contingente", osia: „L' ente non eterno è contingente" (ha l' attributo di contingenza). E allora il subjetto rappresenta la cosa, di cui il predicato enuncia una qualità; è dunque un giudizio che risolve un concetto ne' suoi elementi; dunque è sintetico. O. c. II, p. 491.

Kant gewählte Bezeichnung: Modalitätsurtheile, durchaus unzutreffend ist.[1]

Kant's doppelte Eintheilung der Urtheile in apriorische und aposteriorische, analytische und synthetische Urtheile steht in innerer Beziehung zur Gliederung seiner Kritik der reinen Vernunft, welche in eine Kritik des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens und des Denkvermögens des Menschen (transcendentale Ästhetik und Logik), letztere wieder in eine Kritik des menschlichen Verstandesvermögens und Vernunftvermögens (transcendentale Analytik und Dialektik) zerfällt.[2] Die Grundtheilung des Werkes in die transcendentale Ästhetik und Logik hat Bezug auf die im Kant'schen Sinne zu verstehende Unterscheidung zwischen dem aposteriorischen und apriorischen Elemente des menschlichen Erkennens. Innerhalb des Gebietes der transcendentalen Logik kommt es zur Auseinandersetzung des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Denkfunctionen im Bereiche der reinen Rationalität, wobei für Kant die Möglichkeit apriorischer synthetetischer Urtheile, d. i. der obersten Sätze der Mathematik, Naturlehre und Metaphysik die Hauptfrage ist. In der Beantwortung derselben unterscheidet er zwischen Stoff und Form der menschlichen Erkenntniß; der Stoff ist durch die Erfahrung gegeben, die Form wird dem Erkenntnißstoffe durch die menschliche Vernunft aufgedrückt. In der Reception des Erkenntnißstoffes verhält sich das menschliche Ich passiv, in der Formirung desselben activ. Demnach sind apriorische synthetische Urtheile insoweit möglich, als das Ich dem empirischen Erfahrungsstoffe bestimmte ideale Formen aufdrückt. Diese Formen sind die Möglichkeitsbedingung jeder Erfahrung, lassen sich aber nicht dem Dinge an sich (Noumenon), sondern nur dem uns Erscheinenden (Phänomenon) appliciren; daher haben die apriorischen Urtheile nur in Bezug auf das uns Erscheinende Giltigkeit.

---

[1] Franchi erläutert dieß an den drei als Beispiel gewählten Modalitätsurtheilen: L' anima può essere immortale, è immortale, dev' esser immortale. Simili giudizi non sono modali, perchè il modo dell' affermazione non è punto determinato in alcuno. Non lo è evidentemente nel secondo: „L' anima è immortale". Ma non lo è nè anche nel primo e nel terzo: poichè la nozione di possibilità e necessità non appartiene mica all' affermazione, bensi al predicato. Il primo: „L' anima può esser immortale" significa: „L' anima ha la proprietà di poter essere immortale"; ed il terzo: „L' anima dev' essere immortale" significa: „L' anima ha la proprietà di dover esssere immortale": i quali giudizj logicamente sono d' una sola e medesima classe co'l secondo: „L' anima ha la proprietà di essere immortale". O. c. II, p. 498.

[2] O. c. II, pp. 506 sgg.

Die aprioriſchen Formen der ſinnlichen Anſchauung ſind Raum und Zeit; Ausdehnung und Dauer ſind nicht Eigenſchaften der Dinge an ſich, ſondern nur des Erſcheinenden, und ſind ſonach nicht an ſich, ondern nur für uns vorhanden. Die aprioriſchen Verſtandesformen ind die Urtheilskategorien, die gleichfalls nur das auf das Erſcheinende ezügliche menſchliche Erfahrungswiſſen formiren. Die Function der Vernunft iſt die Idee, ſofern ſie alles Endliche und Bedingte tranſcendirend auf das Unbedingte gerichtet iſt, und zwar in der dreifachen Auffaſſung des Unbedingten als einfacher unvergänglicher Subſtanz (pſychologiſche Idee), als unbegrenzter Reihe von Urſachen und Wirkungen (kosmologiſche Idee), als perſönlicher Einigung aller Realitäten und Vollkommenheiten (theologiſche Idee). Dieſe drei Ideen haben indeß keinen theoretiſchen Werth; und der Dogmatismus, der ſie in beſtimmten philoſophiſchen Sätzen formuliren will, iſt dazu verurtheilt, ſich in ein Labyrinth von Paralogismen und Antinomien zu verwickeln.

Kant's Abſicht war darauf gerichtet, eine über die einſeitigen Gegenſätze des Empirismus und Idealismus, Dogmaticismus und Skepticismus hinausgeſtellte Philoſophie zu ſchaffen,[1] in welcher das in dieſen einſeitigen Gegenſätzen enthaltene Wahre und Berechtigte mit Vermeidung der ihnen anhaftenden Mängel zur Geltung käme. Er geſteht den Empiriſten zu, daß die menſchliche Erkenntniß pſychologiſch aus der Erfahrung abzuleiten ſei, will aber hievon den logiſchen Urſprung der Erkenntniß unterſchieden wiſſen. Er geſteht den Idealiſten zu, daß ſich in der menſchlichen Erkenntniß ein univerſelles und nothwendiges Element von aprioriſcher Geltung finde, beſtreitet aber die objective Giltigkeit desſelben. Er geſteht den Skeptikern zu, daß keine empiriſche Erkenntniß den Charakter der Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit anſprechen könne, beſtreitet aber, daß das Allgemeingiltige und Nothwendige im menſchlichen Erkennen bloß eine aus wiederholten gleichartigen Erfahrungen reſultirende Denkgewöhnung ſei. Er geſteht dem Dogmatismus zu, daß die apoſterioriſchen und aprioriſchen Denkelemente Thatſachen des Bewußtſeins ſeien, auf welche alle Philoſophie ſich ſtütze, gibt aber nicht zu, daß ſich aus dieſen Thatſachen Beweiſe für die objective Wahrheit und Giltigkeit unſeres Wiſſens gewinnen laſſen. Wenn ſchon durch dieſe relativen Richtig-

[1] O. c. II, pp. 510 sgg.

stellungen aller vorausgegangenen Hauptstandpunkte der philosophischen Forschung kein absolutes und letztes Resultat erzielt wurde, so muß doch jedenfalls zugestanden werden, daß Kant das Problem der philosophischen Forschung tiefer fassen lehrte, als es bis dahin gefaßt worden war. Er brachte der Erste mit voller Klarheit und Bestimmtheit eine Reihe von Unterscheidungen zur Geltung: die Unterscheidung zwischen den drei Erkenntnißkräften Sinn, Verstand und Vernunft, zwischen der inneren und äußeren Erkenntnißquelle, zwischen dem doppelten Elemente aller menschlichen Erkenntniß, zwischen Noumenon und Phänomenon als diversen Erkenntnißobjecten, zwischen aposteriorischen und aprioriſchen Erkenntnißprincipien, zwischen der objectiven und subjectiven Giltigkeit der Erkenntnisse, zwischen den im Sinnvermögen und in den Kategorien von Unten und Oben gegebenen Grenzen des Erkennens. Zu einem befriedigenden Ergebniß konnte Kant's philosophische Forschung wegen der ungebührlichen Prävalenz ihres dualistischen Charakters nicht führen; die scharfen Unterscheidungen, durch welche er so viel zur Erkenntniß der Gebrechen der von ihm kritisch beleuchteten Denkstandpunkte beigetragen hatte, schlugen bei ihm in Auseinanderreißungen des seiner Natur nach Zusammengehörigen um. Dahin gehört vor Allem seine Trennung des Denkens vom Sein oder des Subjectes vom Objecte der Erkenntniß. Der Kant'sche Kriticismus ist auf die Grundvoraussetzung gestützt, daß das primitive, unmittelbare Factum des menschlichen Bewußtseins nicht die Einigung, sondern der Gegensatz von Gedanke und Realität, erkennendem Subjecte und erkanntem Objecte sei, als ob beide zwei ganz verschiedenen Ordnungen der Dinge angehörten. Gibt man diese Grundauffassung zu, so verwickelt sich die Erkenntnißtheorie in unlösliche Schwierigkeiten; wir haben da ein erkennendes Subject ohne erkanntes Object, ein Object der Erkenntniß ohne einen dasselbe Erkennenden. Diese Mißlichkeit läßt sich nicht anders aufheben als dadurch, daß die Correlativität zwischen Subject und Object anerkannt wird; das Subject ist eben nur als ein vom Subjecte Erkanntes ein Object. Eine Sache erkennen heißt so viel, daß dieselbe in unserem Geiste ist, daß sie einen Theil unseres Denkens und Seins constituirt; das Object ist nur insoweit, als es in das Subject sich transformirt, ein Erkanntes, und das Subject nur als ein dem Objecte Assimilirtes ein Erkennendes.

Damit ist allerdings eine definitive Lösung des kriticistischen Problems erzielt, aber sicher nicht diejenige, welche Kant veranlassen

sollte. Wenn es Kant's Absicht war, neue Wege philosophischer Forschung anzubahnen, so konnte sie nur darauf gerichtet sein, das philosophische Denken zu jenem Grade von Selbstvertiefung zu sollicitiren, welcher ausreichte, die in der Idee des menschlichen Geistes vermittelte Beziehung zwischen dem Ich als denkendem Subjecte und der ihm objectiv gegenüberstehenden Wirklichkeit zu eruiren. Diese Beziehung konnte nur auf Grund einer gründlichen Auseinanderscheidung von Subject und Object ermittelt werden. Die von Franchi bemängelten Dualismen, in welche Kant's kriticistisches Denksystem auseinanderging, waren lediglich die Vorbedingungen jener speculativen Denksynthesen, mittelst welcher der kritisch zersetzte Denkinhalt der überlieferten Metaphysik in geistig vertiefter Fassung wiedergewonnen und ideell reconstruirt werden sollte. Bekanntlich hatte Kant die in der ersten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft vermuthungsweise ausgesprochene Bemerkung, daß das Ich und das Ding an sich möglicher Weise die eine und selbe denkende Substanz seien, in der später folgenden zweiten Ausgabe des Werkes unterdrückt und damit zu erkennen gegeben, daß er die idealistisch-pantheistische Lösung des kriticistischen Problems nicht als die berechtigte ansehe. Lag eine solche nicht in seinem Sinne, so waren die von ihm urgirten Gegensätze zwischen Ich und Nichtich, Wesen und Erscheinung des Seienden, Idealform und Sachinhalt der Erkenntniß, geistiger Apprehension und sinnlicher Perception, Verstand und Sinnlichkeit, Vernunft und Erfahrung nur dadurch zu überwinden, daß im Sinne des speculativen Theismus im gottesbildlichen Wesen der Seele eine die gesammte kosmische Wirklichkeit reell und ideell umgreifende Potentialität erkannt wird, welche in der successiven realen und idealen Bewältigung der im kosmischen Dasein gegebenen Gegensätze sich actuirt und damit zur gottgedachten Idee ihres gottgesetzten Seins vollendet. Die gottesbildliche Menschenseele ist bereits als höchste Wesensform der sichtbaren Daseinswirklichkeit durch sich selbst eine lebendige Synthese aller in der sichtbaren Daseinswirklichkeit vorhandenen Gegensätze und zugleich auch das lebendige Band zwischen der sichtbaren Wirklichkeit und jener höheren unsichtbaren Wirklichkeit, in welche das sichtbare Weltdasein reell und ideal hingenommen sich darstellt. Die speculative Erkenntniß der im Menschenwesen vollzogenen Weltsynthese ist der Ansatz aller weiteren Denkvermittelungen, in welchen sich das System einer lebensvollen Erkenntniß der Dinge zu verwirklichen hat. Der von Franchi urgirte Subjectivismus als wesent-

licher Charakter der neuzeitlichen Philosophie kommt hiebei insofern zu seinem Rechte, als der Mensch in die Mitte der Dinge gerückt und zum Maße derselben gemacht wird; mit Bezug auf die Endlichkeit und Relativität dieses Maßes ist weiter auch schon die Begrenztheit und Relativität alles menschlichen Erkennens zugestanden, die aber nicht dahin verstanden werden darf, als ob das auf den speculativen Selbstbegriff des Menschen gestützte philosophische Erkennen nicht ein wahrhaftes, in's Wesen der Dinge eindringende Erkennen wäre. Es ist eben ein Unterschied zwischen der idealen Erfassung des Wesens der Dinge und zwischen einer absoluten Durchdringung der Dinge, welche letztere nur dem die Dinge absolut in sich fassenden und schöpferisch causirenden absoluten Geiste zukommen kann.

Damit ist denn auch die Antwort gefunden auf die von Franchi urgirte Schwierigkeit oder vielmehr Unmöglichkeit, die Brücke vom Ich zum Nichtich zu finden,[1] d. h. das außerhalb des menschlichen Subjectes existirende Object in seinem an sich seienden Wesen zu ergreifen. Die Brücke ist gegeben im idealen Denken als Reflexe des alles Endliche umgreifenden gottesbildlichen Wesens der vernunftbegabten menschlichen Seele, welche als vernunftbegabtes Sein wesentlich Geist, und als solcher wesentlich Comprehensor der Dinge ist.

[1] O. c. II, p. 514.

C.

: Kriticismus als Durchgang zum Chriſtianismus.

Bonaventura Mazzarella,[1] welchem wir oben auf dem Gebiete ligiöſen Controverſe als Franchi's Gegner begegneten,[2] anerkennt itgemäße Berechtigung des am Ende des vorigen Jahrhunderts getretenen Kant'ſchen Kriticismus und ſetzt Kant's Verdienſt , der Erſte eine methodiſche Prüfung des philoſophiſchen Erißbeſtandes der traditionellen Philoſophie vorgenommen zu haben.[3] ings gebührt der kritiſchen Philoſophie nicht das letzte Wort; ihre be konnte und kann nur jene des Sichtens und Reinigens, der ung verfehlter Forſchungsmethoden, der Elimination herkömmlicher theile ſein. Kant's Kritik der reinen Vernunft ſollte nach ihrer n Intention nur eine Propädeutik des Syſtems der reinen nft ſein; ſie ſollte ſpeciell die Möglichkeitsbedingungen eines Syſtems ſchaffen. Geſetzt, dasſelbe käme wirklich zu Stande,

---

Vgl. über Mazzarella Ferri II, pp. 271—277; Pompa I, pp. 186 sgg. Siehe oben S. 178.

Critica della Scienza. Genua, 1860 (kritiſche Beleuchtungen dieſes Werkes lievo, il problema metafisico, Turin, 1877, pp. 21 sgg.; D'Ercole, zione ed esame della Critica della Scienza del Prof. B. Mazzarella 1862). — Das nebſtbei von Ferri genannte aber nicht berückſichtigte Werk ella's Della critica (Genua, 1867; 2 Voll.) zu benützen war ich nicht in ge, und muß in Ermangelung deſſen auf Pompa's kurze Notizen darüber iber zwei andere Schriften Mazarella's verweiſen. Ich glaube indeß, daß die jende Charakteriſtik der philoſophiſchen Beſtrebungen Mazzarella's ein aus- des und in der Hauptſache vollſtändiges Bild derſelben bieten dürfte.

ſo würde abermals eine Kritik nothwendig ſein, mittelſt welch klarzuſtellen wäre, ob und inwieweit das Syſtem der reinen Vernun wirklich bereits gefunden ſei.

Thatſächlich iſt es bis jetzt nicht gefunden. Die nachkantiſch deutſche Philoſophie ſetzte bis auf Hegel herab nur die von Ka initiirte Erörterung der Möglichkeitsbedingungen der philoſophiſche Erkenntniß fort,[1] die nach Kant keine andere als die ſpeculative ſei kann, trotzdem daß er die Metaphyſik als unmöglich erklärt hatte. E ſtützte ſich ſtatt deſſen auf den Idealismus, von dem er freilich be hauptete, daß derſelbe in Ermangelung einer rationalen Gewißheit übe das Reale keine Wiſſenſchaft ſchaffen könne. Kant ſah eine unüberbrüd bare Kluft zwiſchen der Erfahrungswiſſenſchaft mit ihren particulären Daten und zwiſchen der reinen Vernunft, die in jedem ihrer Concept den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit an ſich trägt Für Kant exiſtirt ſonach eine doppelte Wahrheit, eine reale Wahrhe ohne ſcientifiſchen Charakter und eine formale Wahrheit, welche zu Erzeugung der Wiſſenſchaft unfähig iſt. Kant wußte die Verbindun zwiſchen der reinen Vernunft und der menſchlichen Erfahrungswelt m durch das moraliſche Abſolute zu vermitteln, ließ aber die Unterſuchun über den Zuſammenhang des moraliſchen Abſoluten mit dem ſpeculative Abſoluten bei Seite. In Folge deſſen entbehren Kant's Kritiken d reinen und der praktiſchen Vernunft der wiſſenſchaftlichen Einheit. D von ihm geſtellte Frage, wie von der formalen Wahrheit zur reale Wahrheit zu gelangen ſei, konnte unter dieſen Umſtänden auf rei ſpeculativem Gebiete nur entweder zu einem viel weiter greifende Skepticismus oder zu einem viel kühneren Idealismus, als je dageweſe führen; Fichte nahm keinen Anſtand, den Idealismus als die einz mögliche Philoſophie zu erklären. Die Wiſſenſchaft ſei eine Denkarbe des Ich, könne alſo nur im Ich ſich finden. Der Geiſt iſt Intelligen der Gedanke Form und Eſſenz derſelben; Kant hat vom Standpunk der Reflexion ausgehend Zeit und Raum mit ihrem Inhalte als etwe für die geiſtige Intuition Gegebenes ſtehen laſſen, Fichte will dieſ Gegebene a priori aus dem Selbſtgedanken des Ich deduciren; de an ſich abſolute Ich ſetzt in ſich ſelber dem als theilbar gedachten I ein theilbares Nichtich gegenüber. Dieſes Nichtich erweist ſich aber fü Fichte ſelber als ein ſo irreducibles Element, daß er die Beſeitigun

[1] Critica della scienza, pp. 208 sgg.

ſelben der Zukunft der Menſcheit anheimzugeben ſich genöthigt ſieht. helling ſucht den nicht zu beſeitigenden Gegenſatz zwiſchen Ich und chtich, Subject und Object in der Idee des Abſoluten als abſoluter nheit des Subjectiven und Objectiven auszugleichen. Das Mittel r Ausgleichung iſt die intellectuelle Anſchauung, die bereits Kant als n geiſtigen Rückhalt einer geiſtigen Vergewiſſerung der objectiven ealität bezeichnet hatte, ohne jedoch ihr actuelles Statthaben zuzugeben. egel beanſtandete Schelling's Gleichſetzung von Object und Subject, ıd ordnete des Objective dem Subjectiven oder dem Ich unter, ıdem er es ausſchließlich als Manifeſtation des Gedankens angeſehen iſſen wollte. Das Abſolute iſt das Sein, die Totalität des Seins, ıer es iſt mit dem Idealen identiſch und das Ideale wahrhaft das :eale; dasjenige was man gemeinhin das Reale nennt, iſt nur ein ıorübergehendes, in welchem das Ideale ſich concretiſirt. Unter dieſer ıorausſetzung geſtaltete ſich bei Hegel die Philoſophie zur Evolution :r Idee, welche letztere nicht bloß Form des Seins, ſondern das ;ein und die Form desſelben unter Einem iſt.

Mit Hegel iſt der Entwickelungsverlauf des auf die rein ſpeculative lethode geſtützten Philoſophirens abgeſchloſſen; über ihn läßt ſich in r bezeichneten Weiſe des Philoſophirens nicht hinausgehen.[1] Die hiloſophie iſt mit ihm bei jenem Reſultate angelangt, welches bereits rch das von Carteſius aufgeſtellte methodologiſche Princip des philo- phiſchen Erkennens als unabweisliches Ergebniß des Entwickelungs- nges der neueuropäiſchen Philoſophie indicirt war, aber allerdings ıt ſeit Kant mit bewußter Tendenz angeſtrebt wurde. Daß dieſes :gebniß nicht befriedige, wurde theilweiſe von den Vertretern des :culativen Gedankens ſelber gefühlt; Schelling warf Hegel vor, durch ıen Salto mortale aus der Idee heraus zum Realen gelangt zu n. Es darf daher nicht überraſchen, daß den kühnſten Denkanſtrengungen s ſpeculativen Idealismus ein eben ſo kühner und weittragender kepticismus in Ferrari's Filosofia della rivoluzione nachfolgte.[2] lazzarella will ſich auf Ferrari's politiſche und religiöſe Anſichten icht einlaſſen, mit welchen er in keinerlei Weiſe ſympathiſirt. Was doch die rein philoſophiſchen Anſchauungen Ferrari's betreffe, liege ı ſeinem Werke eine bis jetzt noch nicht ausreichend gewürdigte Leiſtung

[1] O. c., pp. 221 sgg.
[2] O. c., pp. 229 sgg.

vor. Ausonio Franchi, welcher die Meinung äußerte, Ferrari hätte seinem Gedankensystem durch eine faßlichere und gefälligere Form und Einkleidung desselben größere Wirkung auf die Zeitgenossen sichern können, hat die elementare Wucht des Skepticismus Ferrari's nicht gefühlt; der zahme Semiskepticismus Franchi's läßt keinen Vergleich mit Ferrari's gewaltiger, tiefdringender Dialektik zu. Auf Ferrari läßt sich anwenden, was Kant von Hume sagte, daß derselbe zwar in die Metaphysik kein Licht hineingetragen, aber die Finsterniß blitzartig aufgehellt habe. Nicht minder trifft in Bezug auf Ferrari Kant's Wort zu, daß die skeptische Methode, obschon durch sich selbst den Forderungen der Vernunft nicht genügend, doch durch Schärfung des Vernunftblickes die Lösung der die philosophische Vernunft beschäftigenden Probleme vorbereitet. Ferrari fand drei Methoden vor, mittelst welcher seit jeher die Philosophie das Wahre zu erfassen sich bemüht hatte, jene des Empirismus, des Mysticismus und der rationalen Speculation. Es war ihm ein Leichtes zu zeigen, daß Empirismus und Mysticismus natürliche Verbündete des Skepticismus seien, indem der eine die Erfahrung, der andere die Auctorität auf Kosten der Vernunft zum Principe der Wahrheitserkenntniß macht. Darum hielt er sich nicht lange bei der Widerlegung beider auf, und bot statt dessen die ganze Energie seines Geistes zur Bekämpfung der rationalen Speculation auf. Hegel hatte diese letztere durch Identificirung der Logik mit der Metaphysik zur höchsten Vollendungsstufe erhoben. Demzufolge richtet Ferrari seine Angriffe unmittelbar gegen die auf die Logik gestützte Selbstgewißheit des Denkens, und sucht zu zeigen, daß die auf die drei Formen der Identität, Äquation und des Syllogismus gestützte Zuversicht des logischen Gedankens illusorisch sei, indem die Subsumtion unserer natürlichen, psychologischen und moralischen Anschauungen und Erkenntnisse unter jene drei Grundformen des auf sich selbst gestellten Denkens lauter Widersprüche und Paradoxien zu Tage fördere. Wenn Remusat seinerzeit behauptete, in der neuen Philosophie sei es niemals wie im Alterthum dahin gekommen, daß der Skepticismus in ein förmliches System sich verwandelt hätte, so hat diese Behauptung durch Ferrari's Filosofia della rivoluzione nachträglich eine thatsächliche Widerlegung erfahren; die Philosophie der Neuzeit hat in Ferrari ihren Sextus Empiricus gefunden.

Der Skepticismus erklärt die von rationaler Vernunftforschung angestrebte Scienza prima für unmöglich. Die in der heutigen

losophie vorgeschlagenen Ersatzmittel der Scienza prima sind der bertismus, der Positivismus (Littré), die natürliche Offenbarung rrari), der Fortschritt (Proudhon), der Kriticismus (Renouvier), Bemühen um ein gemeinverständliches Juste-Milieu unter Verzicht metaphysische Spitzfindigkeiten (Franchi). Gioberti erklärt in seiner roduzione, daß der Skepticismus unausweichlich sei, wenn die ienza prima ein Werk der Vernunft sein soll; dieselbe könne dem- olge nur eine Offenbarung sein. Damit ist wol dem religiösen dürfniß, nicht aber dem philosophischen gedient; wenn die Philosophie ch die Theologie gestützt sein muß, bleiben die Skeptiker im Rechte ihrer Behauptung, daß eine Philosophie im eigentlichen Sinne Wortes nicht möglich sei. Die Positivisten anerkennen den Werth d die Bedeutung der philosophischen Ideen und Studien für die herige intellectuelle Entwickelung der Völker, halten aber dafür, daß Metaphysik in der Gegenwart kein Bildungsmittel des menschlichen istes mehr abgebe; der philosophische Trieb der Menschheit sei zwar ieswegs erstorben, aber hinfür dadurch zu befriedigen, daß statt ein es System der Metaphysik zu erfinden, die Gesammtheit der Wissen- ften sich zu einem systematisch geordneten Ganzen zusammenschließe. ch welchen Normen soll aber dieser Zusammenschluß vollzogen den? Müssen jene Normen nicht ein höheres, über dem Inhalte r besonderen Wissenschaften stehendes Element repräsentiren, und berkehrt damit nicht die von den Positivisten abgelehnte Metaphysik der Form einer Scienza prima? Ähnlich kann man von Ferrari en, daß er der von ihm bekämpften Form der Logik eine andere stituirt; an die Stelle der Identitäts-, Äquations- und syllogistischen ik tritt bei ihm eine metaphysische, kosmologische und experimentale ik. Logik läßt sich nur durch Logik bekämpfen; es kann sich eben darum handeln, eine falsche Logik durch die richtige zu ersetzen. rrari meint, wir müßten uns der Logik der Natur unterwerfen; tätigt dieses „Müssen" nicht ein von der gegenständlichen Wirklichkeit abhängig bestehendes logisches Gewissen? Stellt Ferrari mit seinem mon, daß man nichts über den Bereich der Erscheinungen Hinaus- gendes solle erforschen wollen, nicht auch schon bestimmte Sätze einer ienza prima auf? Ferrari wollte die Logik der Schulen beseitigen, m ihr eine andere, den Denkbedürfnissen des menschlichen Ich ge- ügende Logik zu substituiren, jene Logik, von welcher die Offenbarung r Natur durchherrscht sei. Nach Ferrari war die Metaphysik in

ihren Anfängen eine naive fehlerhafte Physik, an deren Stelle eine von Irrthümern und Widersprüchen geeinigte Scienz zu treten habe; ist diese Scienz nicht abermals eine Metaphysik, nämlich ein System von Sätzen, welche uns den richtigen Begriff der sichtbaren Erscheinungswelt vermitteln sollen? Ferrari kann, so wenig er dieß auch eingestehen mag, weder die Sehnsucht, noch die Hoffnung auf das Zustandekommen einer Scienza prima verleugnen. Er sagt wol, die Logik müsse sich dem Leben unterordnen; aber das volle unentwickelte Bewußtsein um die vom Leben beherrschte Logik ist eine über das Leben und seine Erfahrungen sich stellende Erkenntniß.

Auch Mazzarella setzt die Aufgabe der Philosophie in das scientifische Verständniß des Lebens.[1] Das Leben ist etwas unmittelbar im geistigen Dasein des Menschen Gegebenes; es geht jeder geistigen Reflexionsthätigkeit voraus und involvirt dieselbe. Es ist deßhalb unmittelbares Object der geistigen Intuition und zugleich auch die Form derselben; daher ist das philosophische Verständniß des Lebens nicht bloß Product des Lebens, sondern Lebensoffenbarung und das im Denken sich selber offenbar gewordene Leben. Die Kritik kann wol die Möglichkeit eines philosophischen Verständnisses des Lebens, nicht aber die Thatsächlichkeit des Objectes der hierauf bezüglichen Verständigung in Abrede stellen; das Leben ist. Wenn es ist, so muß es sich auch zusammt seinem Gesetze kundgeben; als höchstes Gesetz des Lebens wird jene Bedingung anzusehen sein, ohne welche das Leben weder sein, noch sich offenbaren könnte, und durch welche alle anderen Gesetze des Lebens bestimmt sind. Dieselbe kann unzweifelhaft nur auf Grund des Lebensbewußtseins durch Reflexion über dieses Bewußtsein ermittelt werden. Die Reflexion ist das Organ der ihrer selbst bewußten Intelligenz; der höchstgesteigerte Grad der Reflexion ist jener, in welchem das Leben selber zum philosophischen Forschungsproblem gemacht wird.

Das Leben der philosophischen Vernunft ist wesentlich teleologischer Natur. Alles Leben als solches ist wesentlich Thätigkeit, jede Thätigkeit verfolgt einen Zweck; dem philosophischen Geiste ist es wesentlich, sich des Zweckes seiner Thätigkeit bewußt zu sein und denselben mit bewußter Absichtlichkeit zu verfolgen. Die im Namen der reinen Objectivität geforderte Unbefangenheit des Philosophen kann nur darin bestehen, daß er sich nicht durch einen untergeordneten Zweck gefangen nehmen läßt,

[1] O. c., pp. 446 sgg.; 481 sgg.

dern einen absoluten Forschungszweck in's Auge faßt. Dieser kann
ı anderer, als der absolute Zweck seines selbstbewußten Lebens sein.
e harmonische Einheit und das geordnete Ineinandergreifen der
lischen Lebensthätigkeiten ist durch die Selbstbeziehung des denkenden
nschlichen Ich auf sein absolutes Lebensziel bedingt. Der Mensch
t seine höchste Einheit in seinem Endziele, im Complemente seines
eins. Die Einheit des Endzieles oder höchsten Zweckes bringt es
it sich, daß er allen Bedürfnissen des menschlichen Seins angepaßt
, daß in seiner Macht sich alle Gegensätze innerhalb der menschlichen
atur ausgleichen, und der menschlichen Lebensthätigkeit die Richtung
f die zu seiner Erreichung und Verwirklichung dienlichen Handlungen
d Bestrebungen gegeben wird. Seine geistige Apprehension muß die
rkenntniß und das Verständniß des Wahren schaffen, den Enthusiasmus
r das ewig Schöne, die Liebe zu Allem, was edel, groß und gut ist,
wecken; sie muß aus dem Menschen den Denker und den Mann der
hat, den Historiker und den Poeten machen. Aus seiner Auffassung
uß sich selbst das Böse, der Irrthum und alles Unvollkommene im
enschendasein erklären, da Irrthum und Sünde nur sub specie
ni möglich sind; sogar die hartnäckige Bosheit ist nichts Anderes,
s das höchste Lebensgesetz in seiner energischen Application auf einen
s Irrthum oder Verderbtheit verabsolutirten Concept.

Alles Leben hat einen Zweck; dieß ist ein absolut giltiger Satz,
ssen Inhalt sich durch Subsumtion der verschiedenen Arten von Leben
her bestimmt. Es ist ein Leben denkbar, welches seinen Zweck absolut
sich selber hat; ein solches Leben kann selbstverständlich nur ein
lbstbewußtes Leben sein. Der Begriff desselben ist in dem göttlichen
orte an Moses ausgedrückt: Sum qui sum. Das menschliche Ich
t seinen Zweck außer sich, weil es sich das Gesetz seines Lebens
cht selber gibt; das Gesetz seines Lebens ist eben das absolute
rincip, welches seinem Begriffe nach mit dem seinen Zweck in sich
lber habenden Leben zusammenfällt. Obschon dem absoluten Principe
ntergeordnet und von demselben beherrscht, nimmt das menschliche
ch deßungeachtet als ein selbstbewußtes Leben im kosmischen Leben
ne übergeordnete Stellung ein; es strebt den ihm gesetzten Zweck
n bewußter Übereinstimmung seines Denkens mit demselben an,
ährend das des Bewußtseins und Selbstbewußtseins entbehrende
eben den ihm gesetzten Zwecke mit blinder Nothwendigkeit dient. Aus
er teleologischen Beziehung der selbstbewußten menschlichen Lebens-

thätigkeit erklären sich die in jeden Erkenntnißact eintretenden Functionen des Sentimento, der Intellection und der Idee, welche auf's engste miteinander verbunden und ineinander verschlungen sind.[1] Die seelischen Stimmungen, Erhebungen, Senkungen, Anstrengungen oder Nachlassungen sind durchwegs durch die teleologischen Beziehungen des seelischen Lebens bedingt und bestimmt.[2] Der Concept des Zweckes oder Zieles selber ist ein Object des Sentimento, der Intuition und der intellectuellen Comprehension, und zwar so, daß in ihm Form und Inhalt, Gesetz und Ausdruck des Gesetzes absolut identisch sind. Diese Identität liegt im Wesen des Absoluten, welches, indem es in das menschliche Bewußtsein erhellend eindringt, unter Einem Licht und Wahrheit (Form und Inhalt) ist.

In dem Satze, daß das menschliche Ich einen für dasselbe gegebenen Zweck zu erreichen hat, liegt unmittelbar enthalten: die Lebenseinheit des Ich, die Denkhaftigkeit, Willensfähigkeit, Freiheit und moralische Natur desselben, die wissenschaftliche Veranlagung des Ich und das Beherrschtsein desselben von einem moralischen Müssen, der auf die Herbeiführung einer Zukunft bezogene Activitätscharakter des Ich, die Unterschiedenheit des Ich von seinem Zwecke oder Ziele, die unlösliche Bezogenheit des Ich auf sein Ziel, auf die zur Erreichung desselben dienlichen Mittel und auf die durch diese Mittel herbeizuführende Zukunft. Aus der teleologischen Beziehung des Ich erklärt sich dasjenige, was Ferrari den Rhythmus des Lebens nennt; derselbe konnte ihm darum als unerklärliches Geheimniß erscheinen, weil er sich die Idee der teleologischen Beziehung nicht klar zu machen vermochte. Mit der Aufweisung dieser Idee schwindet der empiristisch-fatalistische Charakter

---

[1] Che sarebbe il sentimento, se la facoltà scientifica non intuisse, e non vi fosse l'atto di questo che determina? E a che gioverebbe l'intuizione della facoltà scientifica, se non vi fosse l'io, che come personalità sente a sè riferibile quell' intuito, e se mancasse l'idea che determina l'intuizione e le assegna il posto in un sistema intellettuale? Finalmente l'idea sarebbe una vana determinazione, se mancasse il contenuto e se l'io non ne sentisse la forza. O. c., p. 485.

[2] Perchè l'intuizione eleva o abbassa la facoltà scientifica o le è inutile? Perchè il sentimento produce gioia, dolore, o indifferenza? Perchè l'idea spinge alle ricerche, agli esami, alle costruzioni, o al riposo? Egli è perchè l'io è vita, che ha uno scopo da raggiungere. Senza di questo nè sentimento, nè intuizione, nè idea avrebbe alcun valore. L'io dunque ha conoscenza teleologica conoscenza che è sentimento, intuizione, idea in rapporto al concetto dello scopo. Ioi.

ſſen, was er als eine die ſeeliſche Lebensthätigkeit beherrſchende yſteriöſe Arithmetik zu bezeichnen ſich gedrungen gefühlt hatte. Er ßt die Vernunft vom Inſtincte beherrſcht ſein, der bei ihm die icht erfaßte Bedeutung der Zugkraft des teleologiſchen Principes zu ckären hat.

Mazzarella glaubt auf Grund des Geſagten die Frage nach der Möglichkeit einer Scienza prima in bejahendem Sinne beantworten zu dürfen. Die zur Schaffung einer Wiſſenſchaft nothwendigen Requiſite ind ein der beſtimmten Wiſſenſchaft eigenthümlicher Stoff, ein derſelben igenthümliches Princip ſowie eine derſelben eigenthümliche Methode. Die Scienza prima heiſcht eine ihrem allumfaſſenden und in die Tiefe der Dinge dringenden Charakter angemeſſene Beſchaffenheit der genannten drei Requiſite. Dieſe Beſchaffenheit iſt gegeben in dem Factum des Lebens als Stoff der Scienza prima, in dem teleologiſchen Principe derſelben, welches alle wirklichen und denkbaren Bethätigungen des lebendigen Ich umfaßt, und in der aus Princip und Stoff reſultirenden Methode. Mazzarella glaubt mit ſeinem teleologiſchen Principe die richtige Methode einzunehmen zwiſchen Schelling, welcher die teleologiſche Idee für völlig unzureichend erklärt, da ſie über die realen Urſprünge der Dinge keine Aufſchlüſſe gebe, und zwiſchen anderen Philoſophen, welche einfach am factiſch Gegebenen feſthaltend (z. B. an dem Satze: L'Essere è, oder la Coscienza è), um die Erfaſſung des höchſten intelligiblen Charakters desſelben ſich nicht bemühen.

Wir haben nunmehr zu erſehen, inwieweit die durch das Mittel der teleologiſchen Idee bewerkſtelligte Überwindung des ſubjectiviſtiſchen Criticismus zu einem philoſophiſch vergewiſſerten Objectivismus führt und worin dieſer ſchließlich ſeinen Halt hat. Aus dem bisher Geſagten iſt bereits hinlänglich zu entnehmen, daß Mazzarella's philoſophiſche Gewißheit auf dem Grunde des ſittlich-religiöſen Denkens ruht. Er unterſcheidet zwiſchen der Gewißheit des gewöhnlichen Bewußtſeins und zwiſchen der philoſophiſchen Gewißheit. Das eine Thatſächlichkeit ausſprechende Urtheil: La vita è, fällt unter die erſtere Art von Gewißheit, die teleologiſche Beziehung des Lebens unter die letztere Art derſelben. Die Sicherheit und Zuverſicht der letzteren Art von Gewißheit gibt ſich in der todesmuthigen Opferfreudigkeit derjenigen zu erkennen, die für einen beſtimmten Zweck ihr Leben einſetzen. Durch die philoſophiſche Wahrheit der teleologiſchen Beziehung iſt die Realität der dem menſchlichen Ich gegenüberſtehenden ſinnlichen Außenwelt ſichergeſtellt und

das Wesen des zwischen Geist und Materie bestehenden Unterschi
aufgehellt. Die äußeren Sinnendinge dienen dem geistigen Ich
Mittel zur Erreichung seiner Zwecke; als Mittel kann nur dasje
dienen, was kraftbegabt oder selber Kraft ist; somit ist die sinnl
Außenwelt real. Die sinnliche Außenwelt dient nicht bloß den Zwe
des menschlichen Geistes, sie muß als System von Kräften auch
abhängig vom Geiste einen Zweck anstreben, nur liegt dieser über i
und ist die Erreichung desselben nicht ihrem selbsteigenen Können a
heimgegeben. Die Kräfte der sinnlichen Wirklichkeit sind eben ausschließl
nur Mittel, und müssen deßhalb, um harmonisch zusammenzuwirk
von einer höheren Macht dirigirt werden; in Folge dieser ihrer Direction
bedürftigkeit eignen sie sich auch als Mittel des für seine Zwecke thätig
Menschengeistes, der zufolge dessen, daß er denkend seinen Daseinszw
erfaßt und selbstthätig anstrebt, von den zu bloßen Mitteln geeignet
sinnlichen Kräften wesentlich unterschieden ist.

Aufgabe der Philosophie ist die Vermittelung zwischen Ideal
und Realem. Der Terminus medius zwischen beiden ist das actue
Leben, sofern es als bewußtes seinen Zweck anstrebt. Dieser Termin
medius ist im denkenden und strebenden Ich gegeben, welches mit d
Bewußtsein von sich als Seiendem den Concept dessen, was ihm mange
verbindet. Dieser Concept constatirt die Existenz des Idealen in d
menschlichen Natur; es existirt in derselben als Begehrtes, Angestrebt
das Streben und Begehren nach demselben geht aber aus dem Gefül
des Mangels und der Leere hervor, und die ursprüngliche Existenz d
Idealen im Ich ist eben nur jenes Streben und Begehren selber. D
Ideale als Begehren des Ich nach seiner Erfüllung ist dem Mensch
angeboren, und die menschliche Wissenschaft nichts Anderes als
Entwickelung dieses dem Menschen angebornen Idealen. Unter Ic
ist zu verstehen das dem menschlichen Geiste gegenwärtige Bewu
sein dessen, was ist oder sein kann, mit Beziehung auf das er
Princip. Ohne die Thätigkeit des Alles auf sich als teleologisches Se
beziehenden Ich und ohne bestimmtes Bewußtsein um das teleologis
Sein gäbe es keine Ideen. Somit ist die Vernunft das den Zusamme
hang der Ideen mit Beziehung auf den Zweck organisirende Vermöge
Die Ideen sind weder angeboren, noch stammen sie aus den Sinne
sie gehen auch nicht aus den Formen unseres Verstandes hervor, sonde
sind Erzeugnisse des teleologischen Denkens. Mazzarella unterscheid
zwischen reinen und gemischten Ideen: durch erstere werden die B

ingungen ausgedrückt, unter welchen Denken, Handeln, Erfahrung, Nothwendigkeit, Contingenz zu etwas für uns geistig Faßbarem werden. Mazzarella deducirt sie aus dem Verhältniß des Ichs zum Zwecke. Das Eine und Vielfältige ist gegeben mit dem Ich und seinem höchsten Zwecke einerseits, mit der Reihenordnung der Mittel des Ich zur Erreichung des Zweckes andererseits. Das Reale (Ich) und Ideale (Zweck) verhalten sich zu einander wie Gegenwärtiges und das zu erreichende Zukünftige; daraus ergibt sich die Idee der Zeit. Zwischen dem Realen und Idealen stehen die Mittel der Erreichung des letzteren, die nicht sämmtlich dem Denken angehören; daraus resultirt die Idee des Raumes. Im Acte des Bewußtseins treten hervor und vermitteln sich miteinander Nothwendigkeit und Freiheit. Das auf Erreichung des Zweckes gerichtete Bewußtsein des Ich involvirt aber eben so sehr die Nothwendigkeit wie die Freiheit seines Handelns: die Nothwendigkeit, sofern das Denken vom Zwecke nicht absehen kann; die Freiheit, sofern bei einer unfreien Nöthigung zur Anstrebung des Zweckes das Bewußtsein unnöthig wäre. Aus dem Concepte der auf ihr Ziel bezogenen Activität resultiren die Ideen der Substanz, Ursache und Wirkung. Die Idee des Endlichen ergibt sich daraus, daß der Zweck oder das Ziel außer den das strebende Wesen einschränkenden Begrenzungen liegt; das Ziel selber erscheint da als das über dem Ich und der Natur hinausliegende Unbegrenzte und somit Unendliche. Die Idee des Ganzen drückt dasjenige aus, was in das nach seinem vollen Umfange in's Auge gefaßte teleologische System hineingenommen wird oder hineingenommen werden kann. Die Kategorien oder Hauptideen eines solchen Systems sind: Activität, Mittel, Ziel. Die Anwendung der teleologischen Kategorien auf das Ich ergibt die Dreiheit: Ich, Mittel, Ziel. Der in dieser Freiheit enthaltene Denkinhalt formulirt sich in den Sätzen: „Das Ich ist activ", „Das Ich hat die Mittel seiner Activität theils in sich, theils außer sich", „Das Ich hat ein über sich selbst und über die Natur oder das Nichtich hinausliegendes Ziel". Das rationale System, welches die Beziehungen zwischen diesen drei Thatsächlichkeiten unter Absehen von den Determinationen des Zieles zu ermitteln trachtet, ergibt die Scienza prima als encyklopädisches Band aller besonderen Scienze. Die Erforschung des Ich als eines Thätigen und seine Thätigkeit auf die Erkenntniß seiner Beziehungen zu sich, zu den Mitteln und zum Zwecke Richtenden ergibt die Wissensgebiete der Logik und Psychologie. Die Erforschung

der vom Nichtich subministrirten Mittel, diese unter Absehen von Thatsache, daß das Ich ein Ziel hat, in's Auge gefaßt, und de bloß nach ihrem Möglichsein betrachtet, schafft die reine Mathen Faßt man die betreffenden Mittel in teleologischer Beziehung, mit Absehen von den moralischen Bedürfnissen in's Auge, so man im Gebiete der Physik. Moral und Ästhetik stehen auf Grunde der Thatsache, daß das Ich ein Ziel habe, dessen nähere forschung auf das Gebiet der Religion hinüberführt.

Mazzarella weist der Logik die Aufgabe zu, die Bewegung Denkens zu verfolgen als des Bemühens, das Wahre zum Ziel Correlation zu setzen. Er nennt dieß die objective Logik und bemä die Beschränkung der logischen Untersuchungen auf das Gebiet formalen oder, wie er sie nennt, subjectiven Logik. Er will andererseits nicht so weit gehen, die Logik in Hegel'scher Weise der Metaphysik zu identificiren, obschon er an einer realen (logica naturale) festhält, als deren Bewußtsein er die scienti Logik bezeichnet. Die Logik verfolgt den Weg des Gedankens Ziele. Die Form des Gedankes ist das Urtheil, weil das erste Pr die Form eines Urtheiles haben muß: La vita ha uno scopo. D Urtheil ist ein aprioriſches synthetisches Urtheil und eine prim Syntheſe, welche durch Analyſe in eine Reihe secundärer Synth zerlegt wird, um diese nachträglich vermittelst Reflexion wieder ihre ursprüngliche Einheit zurückzuführen. Das primitive synthe Urtheil steht auf dem Grunde eines primitiven synthetischen Fac La vita è. Auf diesen identischen Satz lassen sich bloß die obe wähnten drei logischen Formen Ferrari's anwenden; und sofern bei ihm stehen bleibt, ohne die Syntheſe des Realen mit dem Id in einem primitiven Urtheile zu vollziehen, müssen allerdings jene Ferrari urgirten kritischen Widersprüche zu Tage treten, die seiner Behauptung das rein logische Vorgehen beherrschen. Aber d von ihm gemeinte Vorgehen ist eben nicht das echte logische Vorg welches Leben und Bewegung des auf das Ziel des Ich gerich Denkens ist.[1] Mit Beziehung auf diesen Zweck will Mazzarella

[1] Il Ferrari, che abbatte la logica dell' immobilità nella prima della sua Opera, deve forzatamente proporre la vita nella seconda, ma bada alla sua legge, e, preoccupato da sentimenti scettici, non sa cavar pr dal fatto ch' ei nota, cio è che la vita domina la logica: se v' è un dom vi dev' esser la legge, per cui si esercita. O. c., p. 513.

e Wahrheit definirt wissen, unter Vermeidung einer subjectivistischen der objectivistischen Definition, deren erstere den reinen Formalismus erabsolutirt, während letztere in ihrer Verabsolutirung des Ontologismus, d. h. der Objectivität, das subjective Denken zu einem merklärlichen Factum macht.[1]

Die der Psychologie obliegende Aufgabe, den organisch gegliederten Zusammenhang der Seelenkräfte aufzuweisen, läßt sich nur auf Grund der teleologischen Auffassung des menschlichen Ich lösen. Die auf das Ziel gerichtete Grundthätigkeit des Ich heißt Vernunft (ragione), welche unter Einem theoretisch und moralisch thätig ist; von der Vernunft werden alle anderen Seelenvermögen beherrscht. Die Vernunftthätigkeit beginnt mit dem Selbstbewußtsein, welches, das gesammte Leben des Ich umfassend, auf den Zustand und die Bedürfnisse des Ich, auf das Ziel und die Mittel zum Ziele, sowie auf die Bewegung zum Ziele hin sich bezieht. Das Selbstbewußtsein constituirt in Verbindung mit Intelligenz und Wille das dreieinige teleologische Vermögen des Ich und das Unificationsvermögen desselben. Die demselben untergeordneten secundären Vermögen: Sensibilität, Imagination, Gedächtniß, liefern die Materialien der Lebens- und Strebethätigkeit des Ich; diese ist auf das Absolute, d. i. auf das Ziel, gerichtet, während die secundären Vermögen die zur Anstrebung desselben dienlichen Mittel subministriren. Der Mensch ist seinem echtphilosophischen Begriffe nach teleologische Activität; die von diesem Wesenscharakter des Menschen abstrahirenden Definitionen des Menschen als Animal rationale oder als einer von den sinnlichen Organen bedienten Intelligenz sind als bloße Zustandsdefinitionen unzureichend, und überdieß darum verfehlt, weil die erstere derselben den Materialismus oder Psychologismus zur Consequenz hat, letztere ein Erzeugniß der rein theoretischen Speculation ist.

Die Psychologie ist eine Wissenschaft von wesentlich moralischer Tendenz, und findet ihre Ergänzung in der Moral, sofern diese von dem auf das Ziel des menschlichen Ich gerichteten Thun und Wirken handelt. Das Ziel desselben ist das absolute Gut, welches weder mit der Vollkommenheit, die eine Folge der Erlangung des höchsten Gutes

[1] Definita come un accordo tra le idee e leggi razionali, mena al subjettivismo . . . definita come conformità tra le idee e gli objetti, mena al obbjettivismo. Ivi.

ist, noch mit der Tugend, welche das Mittel zur Erlangung desselben ist, identificirt werden darf. Die Identification der subjectiven Vollkommenheit mit dem höchsten Gute leistet dem Egoismus Vorschub, die Identification der Tugend mit dem absoluten Gute führt zum pharisäischen Hochmuthe und stoischen Rigorismus. Im Ziele des menschlichen Tugendstrebens sind Wahres und Gutes identisch, und mit der Anerkennung dessen ist jene unnatürliche Trennung Beider aufgehoben, durch welche die Scienza prima zu Grunde gerichtet und der Egoismus in den Bereich der Wissenschaften eingeführt wurde. Das speculative Wahre wird in seiner Isolirung vom Guten zum letzten Ziele des Menschen, und damit das lebendige Wesen des Menschen negirt. Das Gefühl dessen machte, daß in den Zeiten vorherrschender skeptischer Tendenzen die tieferen Geister auf das Gebiet der Moral sich flüchteten; Kant hat dem Bedürfniß, auf dem Gebiete der Moral Ersatz für die durch den Skepticismus angerichteten Zerstörungen zu finden, am Schlusse seiner Kritik der praktischen Vernunft einen significanten Ausdruck gegeben. Die Sittlichkeit kann in doppelter Weise aufgefaßt werden, indem sie entweder auf den Begriff eines absoluten Zieles im Allgemeinen oder auf den Begriff des in determinirter Weise aufgefaßten Zieles gestützt ist. Die Sittlichkeit in ersterem Sinne ist die Moralität in abstracto, deren Verbindlichkeiten sich auch im Schuldgewissen der Bösen fühlbar machen, während die Sittlichkeit in letzterem Sinne die lebensvolle, von Liebe und Begeisterung für das Gute gehobene Sittlichkeit ist. Die moralische Forderung sieht in ihrer kategorischen Absolutheit von der menschlichen Schwäche, von den Hindernissen und Schwierigkeiten ihrer Erfüllung hinweg. Sie muß absolut sein, da von der Erreichung des Zieles die Erlangung des vollen Lebens abhängt, in dessen Ermangelung der Mensch unbefriedigt und vom Gefühle seiner Unvollendung gequält bleiben muß.

Die Moral führt durch sich selber auf das Gebiet der Religion hinüber. Der höchste Zweck des Menschen ist sein Gott. Das Wort Gott in diesem Sinne verstanden, kann es keine Atheisten geben. Die Philosophie kann indeß in ihrer Sonderung von der Religion nur die Idee des Zweckes oder Zieles fixiren, während die Religion im Unterschiede von der Philosophie das Ziel selber in seiner absoluten Wirklichkeit vorweisen muß. In der Philosophie erscheint der Zweck als ein das Handeln bestimmender Concept, in der Religion setzt sich

dieſer Zweck in eine wollende und gebietende Perſönlichkeit um; in der vollendeten, wahren Religion erſcheint dieſe geſetzgeberiſche Perſönlichkeit zugleich auch als erhabene, heilige Liebe, welche uns mit ſich innigſt verbinden und zu ſich ſelbſt emporheben will. Dieſe Herablaſſung Gottes zu uns, um uns zu ihm emporzuheben, iſt das unerläßliche Mittel unſeres Gelangens zu Gott oder zu unſerem Ziele; da die Philoſophie kein anderes Mittel als Erſatz dieſes vom chriſtlichen Glauben gelehrten Mittels ausfindig zu machen weiß, ſo erſcheint die chriſtliche Religion als das nothwendige Complement der Philoſophie, die wol vom Ziele und von den zur Erlangung desſelben ſittlich nothwendigen Handlungen weiß, aber nicht im Stande iſt uns zu ſagen, wie die uns ſterbliche und fehlerhafte Menſchen von unſerem erhabenen Ziele trennende Kluft überbrückt werden könne. Mazzarella kommt auf dieſem Wege zur rationalen Glaublichmachung der chriſtlichen Gnaden- und Erlöſungslehre, und erkennt ſchließlich im chriſtlichen Trinitätsdogma die göttliche Urbildung ſeiner Idee der Zweckbeziehung.[1] So wäre alſo durch die teleologiſche Idee, mittelſt welcher der Subjectivitätsbann des Kriticismus überſchritten wird, der Einklang der Philoſophie mit dem poſitiven Chriſtenthum hergeſtellt, und dieſes ſelbſt als lebendige Wahrheit die unabweislich zu poſtulirende Ergänzung der auf das Selbſtdenken angewieſenen Philoſophie.

Wir nennen die von Mazzarella vertretene Denkrichtung den auf den Boden der Philoſophie transferirten Chriſtianismus, deſſen Eigenthümlichkeit darin beſteht, daß er, unter Ablehnung einer ſpeculativen Erweiſung der chriſtlichen Dogmen aus inneren Wahrheitsgründen, die Anerkennung der evangeliſchen Heilswahrheit als eine teleologiſch-moraliſche Nothwendigkeit zu erhärten bemüht iſt. Die einzige ſpeculative Wahrheit, auf welche Mazzarella hiebei recurrirt, iſt die aus der

[1] Dio è l' Essere, che ha sè stesso a scopo, che pensa sè stesso, che ha tutto in sè, che non è mezzo mai, che è scopo di tutto ciò che giunge alla finale destinazione. In lui vi è l' Essere, lo Scopo e il Legame tra quello e questo in una unità supremamente ed assolutamente teleologica: il che è ben espresso da ciò, che l' Evangelo chiama Padre, Figlio, Spirito Santo. Il Cristianesimo è divino, perchè dà all' uomo lo scopo stesso di Dio, il Cristo; e perciò è detto nell' Evangelo, che i Cristiani partecipano della divinità. Quella dunque, che i teologi appellano Trinità, non nasce da un' opposizione e da un ritorno all' unità, come qualche filosofo ha detto, ma sorge da un concetto teleologico. O. c., p. 537.

bibliſch-johanneiſchen Theologie geſchöpfte Idee des Lebens, welche v
Mazzarella näher dahin beſtimmt wird, daß Gott als die abſol
Fülle des Lebens der lebendige Quell und die abſolute Erfüllung d
nach ſeiner vollen Befriedigung dürſtenden Lebens des creatürlich
Ich iſt. Sofern nun dieſe lebenswahre Auffaſſung des religiöſen Ve
hältniſſes philoſophiſch begründet werden ſollte, wäre es wohl not
wendig geweſen, zwiſchen dem immanenten Lebenszwecke der menſchliche
Perſönlichkeit und zwiſchen Gott als dem außer dem menſchlichen Ic
ſeienden abſoluten Ziele alles menſchlichen Strebens zu unterſcheide
und die Teleologie auf den Grund der von Mazzarella als pſeudo
philoſophiſche Abſtraction abgelehnten Ontologie zu ſtellen. Nur inſofer
der Menſch als die durch Creation verwirklichte Idee der relative
geſchöpflichen Selbſtigkeit erfaßt wird, läßt ſich auch die abſolute Be
zogenheit ſeines geſchöpflichen Seins auf das abſolute göttliche Sei
richtig und ohne Gefahr einer pantheiſtiſchen Fuſion des menſchliche
Seins mit dem göttlichen Sein verſtehen. Man wird dann nicht mi
Mazzarella den abſoluten Zweck des menſchlichen Strebens ſchlechthi
außer das menſchliche Subject verlegen, ſondern zwiſchen einem objective
und ſubjectiven abſoluten Zwecke des Menſchen unterſcheiden, und al
erſteren Gott, als letzteren aber die Selbſtvollendung des Menſche
in Gott (oder was damit gleichbedeutend iſt: Vollkommenheit un
Glückſeligkeit) verſtehen. Die ſpeculative Erfaſſung des geſchöpflich
ſelbſtigen Seins des Menſchen als der vollſtändig durchgeführte
Realiſation der Idee des geſchöpflichen Seins involvirt aber weite
auch einen ſpeculativen Begriff des kosmiſchen Seins im Allgemeine
deſſen ſynthetiſche Recapitulation der Menſch ſeiner Idee nach i
und der ſichtbaren Naturwirklichkeit im Beſonderen, deren Culminations
punkt durch den Menſchen conſtituirt wird; und es genügt dann nich
mit Mazzarella bei der rein teleologiſchen Auffaſſung der Naturdin
als bloßer Mittel ſtehen zu bleiben. Die ſichtbare Naturwirklichk
hat vielmehr als Verwirklichung des göttlichen Naturgedankens e
relatives Selbſtſein, wie ſehr auch dasſelbe durch das in ihm zu
ſpecifiſchen Ausdrucke gelangte abſolute Bezogenſein eingeſchränkt i
In der geſchöpflichen Geiſtigkeit und Natürlichkeit ſtehen ſich eben d
realen Ausdrücke der relativen Abſolutheit und abſoluten Relativit
antithetiſch gegenüber; beide ſind im Menſchen als geſchöpflichem Gege
bilde des abſoluten und allbedingenden göttlichen Seins geeinigt, u
in der Idee des Gottmenſchen vollzieht ſich der Rückſchluß des na

allen wesentlichen Modis determinirten geschöpflichen Seins in sein göttliches Urprincip. Dieß ist der Sinn und Gehalt des speculativen Christianismus im Unterschiede von dem an die Stelle der desavouirten ontologischen Speculation sich setzenden unmittelbaren Christianismus Mazzarella's, welchen wir lediglich als Postulirung einer nach Mazzarella's Dafürhalten nicht vorhandenen christlichen Speculation ansehen können. Mazzarella's Verhältniß zu dieser gleicht jenem Kant's zur Metaphysik im Allgemeinen; wie Kant, ohne die Metaphysik als solche schlechthin zu verwerfen, ihre der revidirten Erkenntnißtheorie entsprechende Gestaltung einer möglichen Zukunft überwies, so läßt sich Mazzarella's Scienza prima nur als die religiös-teleologische Vorbedingung einer künftigen speculativen Begründung der christlichen Weltanschauung fassen. Er verwarf die ihm bekannten Systeme eines christlich gedachten Ontologismus, und scheint von den auf Grund der nachkant'schen deutschen Speculation erwachsenen Bestrebungen eines speculativen Christianismus keine nähere Kenntniß gehabt zu haben. Er steht insgemein selber noch im Banne des subjectivistischen Kant'schen Kriticismus, welchen er wol in seinem religiösen Denken und Empfinden überschritt, ohne daß er ihn jedoch speculativ zu überwinden vermocht hätte.

Zweite Abtheilung:

pantheistische Transformation des Ontologismus im italienischen Hegelianismus.

Das Aufkommen des Hegelianismus in Italien ſteht in einem
neren Zuſammenhange mit dem Sinken des philoſophiſchen Anſehens
ioberti's in jenen Kreiſen, in welchen die Überzeugung durchgedrungen
ar, daß die Freiheit und Unabhängigkeit Italiens auf den von
ioberti gezeigten Wegen nicht zu erringen ſei. Die Gioberti'ſche
octrin hatte vorzugsweiſe in Süditalien, dem Geburtslande Vico's,
urzel gefaßt; eben daſelbſt verlautbarte aber, wie an ſeinem Orte
eits erwähnt wurde,[1] alsbald auch die Forderung, daß dem durch
s kirchliche Dogma gebundenen und eingeſchränkten Idealismus
oberti's der vollentwickelte Idealismus der Hegel'ſchen Doctrin als
Vorbedingung und Conſequenz der nationalen und politiſchen
einheit Italiens zu ſubſtituiren ſei. Das Intereſſe an der Hegel'ſchen
hiloſophie datirte in Neapel nicht erſt von jener Zeit her, zu welcher
Bertrando Spaventa nach Beſeitigung der Bourbonenherrſchaft zu
apel öffentlich zu lehren begann. Bereits im Laufe der Vierziger-
ahre hatte ſich ein Kreis junger Männer zuſammengefunden, welche
h für deutſche Literatur und Philoſophie im Allgemeinen, für Hegel's
hre im Beſonderen intereſſirten.[2] Zu dieſen gehörten, außer Bertrando
paventa und ſeinem Bruder Silvio Spaventa, Francesco de Sanctis,
amillo de Meis, Antonio Tari, Niccola Marſelli, Stanislao Gatti,
tefano Cuſano. Die erſten drei der Genannten wurden in die Folgen
s Ereigniſſes vom 15. Mai 1848 verwickelt. Bertrando Spaventa
ttete ſich durch die Flucht; ſein eingekerkerter Bruder Silvio ſuchte
ı der Beſchäftigung mit der Überſetzung der Phänomenologie Hegel's
Troſt und Zerſtreuung, während der ſpäter von gleichem Schickſale
etroffene de Sanctis Roſenkranz' Geſchichte der Poeſie in's Italieniſche

---

[1] Siehe Bd. II, SS. 246 ff.

[2] Vgl. Fiorentini, Filos. contemp., pp. 14 sgg.

übertrug. Bertrando Spaventa fand eine Zufluchtsstätte in Piem wo er bis 1859 sich aufhielt. Im Jahre 1860 wurde er zum Le der Philosophie an der Universität Neapel bestellt; im nächstfolgen Jahre trat ihm ein anderer Vertreter des Hegelianismus in der Per des Augusto Vera zur Seite, der im Gegensatze zu dem die Traditio der italienischen Philosophie berücksichtigenden Spaventa das reine, allen traditionellen Elementen der heimischen Philosophie losgelö Hegelthum zu vertreten sich zur Aufgabe machte.

Augusto Vera, zu Amelia in Umbrien am 4. Mai 1813 gebore ist der erste und älteste Italiener, welcher sich mit Hegel's Le vertraut gemacht hatte; er hatte sie aber nicht in Italien, sondern Auslande kennen gelernt, und mit derselben ohne irgend wel Präoccupationen durch Reminiscenzen der heimischen Philosophie befreundet. Er hatte, da er, noch ein Jüngling, sein Vaterland verli sich überhaupt mit Philosophie noch gar nicht beschäftigt, sondern v zugsweise mit archäologischen Studien, deren erfolgreicher Bet Ursache war, daß er durch Melchiade Fossati nach Paris an Ballan empfohlen wurde, der sich seiner freundlichst annahm und ihn in je Weise zu fördern suchte. Die geistigen Eindrücke, welche Vera an sein neuen Aufenthaltsorte in sich aufnahm, und die literarischen V bindungen, welche er einging, bestimmten ihn, außerhalb seines Va landes sich seiner wissenschaftlichen Selbstausbildung zu widmen u in den engsten Contact mit dem allgemeinen europäischen Bildun leben zu setzen. So kam es, daß er mehr als dreißig Jahre au seiner italienischen Heimat verlebte, die er, einen kurzen Aufenthalt der Schweiz als Privatlehrer abgerechnet, theils in Frankreich (1852), theils in England (bis 1860) zubrachte. Nach Constituir des neuitalienischen Königreiches kehrte er von England nach Ital zurück, und wurde von Mamiani an der wissenschaftlich-literarisc Akademie zu Mailand als Lehrer der Philosophie angestellt, üb siedelte sodann mit Beginn des J. 1862 an die Universität Neap

[1] Das Biographische über Vera bei Gubernatis, p. 1030, und bei Ros kranz: Hegel's Naturphilosophie und deren Bearbeitung durch A. Vera (Ber 1868), SS. 3 ff.

[2] Auf die an beiden Lehranstalten ihm zugewiesenen Unterrichtsfächer Geschichte der Philosophie und der Philosophie der Geschichte beziehen sich sei Prolusione alla storia della filosofia, detta nella grand' aula dell accade scient. lett. di Milano il Febrajo 1861. — Prolusione alla filosofia della sto

che zu seiner bleibenden Wirkungsstätte bis in die jüngste Zeit herab vorden ist. Er hatte das Lehramt der Philosophie bereits während ies Aufenthaltes in Frankreich an verschiedenen Unterrichtsanstalten Toulon, Lille, Paris, Rouen, Straßburg ausgeübt; in London hielt Privatvorlesungen und unterhielt mit hervorragenden englischen :lehrten persönliche Verbindungen. Seine schriftstellerische philosophische jätigkeit begann 1840 mit einer in die Revue de Lyon eingerückten :heit über die Logik Hegel's; im J. 1845 erschien als Doctor-ssertation seine Abhandlung de Platonis, Aristotelis et Hegelii) medio termino sententia; während seines Aufenthaltes in England röffentlichte er seine Introduction à la philosophie de Hegel,[1] :mer: Inquiry into speculative and experimentale scienze, ıb: Introduction to speculative Logic and Philosophie (beide chriften in London erschienen). Im J. 1859 edirte er eine französische)ersetzung der Logik Hegel's zusammt Erläuterungen derselben aus egel's dreibändiger Wissenschaft der Logik; in den Jahren 1864—66 lgte eine gleiche, ebenfalls französisch geschriebene Arbeit über die egel'sche Naturphilosophie, welcher sich seitdem noch Übersetzungen und rläuterungen der Hegel'schen Philosophie des Geistes und der Religions-ilosophie angeschlossen haben. Wiederholte Angriffe, welchen Vera s Hegelianer von Seite der französischen Eklektiker sich ausgesetzt sah, :ovocirten seine Schrift: L'Hegelianisme et la philosophie.[2] Eine :ihe größerer und kleinerer Abhandlungen, welche Vera aus verschiedenen nlässen veröffentlicht hatte, erschienen gesammelt in den Melanges hilosophiques[3] und in den Essais de Philosophie Hegelienne.[4] ie von Vera an der Neapler Universität in den Jahren 1862—65 haltenen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte wurden durch imen Schüler Raffaele Mariano unter dem Titel: Introduzione alla losofia della storia[5] herausgegeben. Als eine geschichtsphilosophische

von demselben Datum). — Seconda prolusione alla storia della filosofia, ronunziata nella grand' aula dell' università di Napoli il di 16 Dicembre 1861. Alle drei Vorträge abgedruckt in Vera's weiter unten zu nennenden Melanges philosophiques.

[1] Paris, 1855; 2. Aufl. 1864.

[2] Paris, 1861.

[3] Paris, 1862.

[4] Paris, 1864.

[5] Florenz, 1869.

Arbeit will Vera auch ſeine Kritik der Cavour'ſchen Parole von d freien Kirche im freien Staate[1] angeſehen wiſſen. Vom J. 1872 ließ er in mehreren aufeinanderfolgenden Abtheilungen eine abſchließen Arbeit unter dem Titel: Problema dell' Absoluto[2] an's Licht trete als deren Inhalt er ſelber das Problem der abſoluten Erkenntn bezeichnet. Er habe dasſelbe zwar in jeder ſeiner philoſophiſchen Schrifte von der erſten an mehr oder weniger in's Auge gefaßt; in ſeim letzten Schrift aber will er es ex professo behandeln und dieſell als eine Zuſammenfaſſung des Inhaltes aller ſeiner bisherigen Arbeite angeſehen wiſſen.

Vera, der als ein Schützling Couſin's ſeine philoſophiſche Laufbah mit dem Studium der dazumal herrſchenden franzöſiſchen Philoſoph begonnen hatte und durch den von deutſcher Philoſophie inſpirirte franzöſiſchen Eklekticismus auf letztere hinübergelenkt worden war, läß in ſeinen Schriften die neuere italieniſche Philoſophie völlig unberüd ſichtigt und kommt ein einziges Mal auf Vico zu ſprechen, nämli in der Inauguralrede zu ſeinen Neapler Vorträgen über Geſchichtt philoſophie,[3] aber nur zu dem Ende, um rückhaltlos auszuſprechen daß Vico nicht, wofür er vielfach ausgegeben werde, der ſchöpferiſd Gründer der Philoſophie der Geſchichte ſei.[4] Vico habe zwar erkann daß die Idee als wahrhafte Providenz und wahres Princip d Providenz auch das Princip der Geſchichte, und darum das eigentlid Object der Geſchichtswiſſenſchaft ſein müſſe; dieß ſei ſein unbeſtreitbare Verdienſt. Er ſei aber außer Stande geweſen, die von ihm erahn Idee der Geſchichtsphiloſophie zu verwirklichen, da er in das Weſe der Idee ſelber ſchlechterdings nicht eindrang und von dem d Metaphyſik conſtituirenden Syſtem der Ideen auch nicht von fern eine Ahnung hatte. Er habe nicht den mindeſten Begriff von de logiſchen Idee, von der Dialektik als abſoluter Form der Idee, vo

---

[1] Il Cavour e la libera Chiesa in libero Stato (Neapel, 1871). Vg dazu eine ältere Abhandlung Vera's: La Religion et l'Etat, abgedr. in de Melanges philos., pp. 173 sgg.

[2] Neapel, 1872 ff.; bis jetzt 4 Theile.

[3] In franzöſiſcher Überarbeitung unter dem Titel: Introduction à la philo sophie de l'histoire, enthalten in Vera's Essais sur la philos. Hegel., pp. 123—19

[4] Eine etwas eingehendere Beleuchtung der Arbeiten Vico's findet ſich in d von Mariano herausgegebenen Vorleſungen Vera's über die Geſchichtsphiloſoph pp. 61—86.

Idee der Natur und deren Beziehungen zur Idee der Geschichte
abt; es habe ihm somit an Allem und Jedem gefehlt, dessen es
r Ausführung einer Philosophie der Geschichte bedurft hätte.

Es läßt sich denken, daß diese Sprache in der Vaterstadt Vico's,
s Stolzes der italienischen Nation, überraschen mußte und vielfach
f lebhaften Widerspruch stieß, namentlich von Seite der noch immer
hlreichen Giobertianer. Auch Spaventa konnte sich zur völligen
ußerachtlassung der italienischen Lehrtradition von Seite Vera's nicht
eichgiltig verhalten. Er hatte, obwol in seinem ersten jugendlichen
ffstreben ein begeisterter Verehrer Hegel's, doch während seines Auf-
thaltes in Piemont sich ernstlich mit einer kritischen Revision des
ntwickelungsganges der neueren italienischen Philosophie seit Galluppi
beschäftigen begonnen, die Werke Rosmini's und Gioberti's zusammt
n bis dahin erschienenen Arbeiten Mamiani's durchstudirt, und war
n dieser Entwickelungsphase der italienischen Philosophie auf Vico,
iordano Bruno und Campanella zurückgegangen. Obschon nun diese
tudien ihn nicht von der Überzeugung abbrachten, daß die neu-
ropäische Denkentwickelung in Hegel culminire, so glaubte er doch
r den ruhmvollen Antheil, welchen Italien theils durch die von den
oßen Denkern der Renaissancezeit ausgegangenen tiefeingreifenden
ilosophischen Anregungen, theils durch die erfolgreiche Betheiligung
r neuzeitlichen Vertreter der italienischen Philosophie an der Blüthe
d dem Gedeihen der neueuropäischen Philosophie habe, eintreten zu
llen.[1] Er sah in Campanella den Vorläufer des Cartesius, in Bruno[2]
nen Spinoza's; er hob es als ein Verdienst Vico's hervor, sich nicht
it der göttlichen Providenz begnügt zu haben, durch welche die Ordnung
r Natur geregelt wird, sondern auch auf die menschliche Providenz
ngewiesen zu haben, durch welche die weltgeschichtliche Entwickelung
r Menschheit bedingt ist. Vico habe hiemit gezeigt, daß die alte
letaphysik, welche eine Metaphysik des Seins und Seienden sei, nicht
nüge, und habe eine Metaphysica mentis als Ergänzung derselben

[1] Vgl. hierüber Bd. II, S. 252.

[2] Über Bruno's Filosofia pratica hatte Spaventa bereits 1851 in den Acten
er von Mamiani gegründeten philosophischen Akademie in Genua eine Abhandlung
eröffentlicht, über welche Franchi in seiner Appendice alla filos. d. scuol. ital.
pp. 287—313) ausführlich referirt. Spaventa nahm später seine Studien über
Bruno vom Neuen auf und veröffentlichte sie zusammt jenen über Campanella
n seinen Saggi di critica filosofia, politica e religiosa (Neapel, 1867).

postulirt. Diesem Postulate sei allerdings erst durch Kant entsprochen worden; Vico sei jedoch als Kant's Vorläufer zu erachten. Daß es in Italien an einem congenialen Verständniß Kant's nicht fehle, sei durch Kant's Ideologie constatirt; Spaventa beleuchtete die Denkverwandtschaft Rosmini's mit Kant und der nachkantischen deutschen Philosophie in einer besonderen Schrift, die er noch während seines Aufenthaltes in Turin hatte erscheinen lassen.[1] In Neapel machte er daß Verhältniß Gioberti's zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung.[2] Die Unterordnung Gioberti's unter Hegel, des berühmten heimischen Philosophen unter den fremdländischen Denker, mißfiel allerdings in den Kreisen der Giobertianer; Spaventa gerieth so in eigenthümliche Mittelstellung zwischen diesen und den Anhängern Vera's. Er fand einen Vertheidiger gegen die Angriffe der ersteren in seinem Schüler Fiorentini,[3] welcher einstmals ein begeisterter Anhänger Gioberti's in Folge seines Bekanntwerdens mit der Hegel'schen Philosophie als noch junger Mann[4] dem geistlichen Stande, in den er getreten war, entsagt, und unter Spaventa's Anleitung auf das philosophische Lehramt sich vorbereitet hatte. Die Vertheidigung fällt allerdings erst in die Mitte der Siebziger-Jahre, beweist aber durch ihr spätes Erscheinen die Fortdauer des Gegensatzes zwischen Giobertianern und Hegelianern in Neapel, nur daß in demselben unter Fallenlassen der ursprünglich betonten nationalen Seite der philosophischen Controverse mehr und mehr der Gegensatz zwischen christlicher und freiweltlicher Auffassung der Philosophie in den Vordergrund rückte. Außer den bereits genannten Arbeiten veröffentlichte Spaventa noch eine Lehrschrift: Principj di Filosofia,[5] und mehrere in den Publicationen der Neapler Accademia di scienze morale e politiche enthaltene Abhandlungen, deren eine wir im weiteren Verlaufe unseres Buches zur Charakteristik der Philosophie Spaventa's speciell zur Sprache bringen werden. Spaventa hat sich, obwol an der

---

[1] Näheres hierüber bei Fiorentini, Filos. contemp., pp. 18 e 23 sgg.

[2] Der Titel der bezüglichen Schrift angezeigt Bd. II, S. 246, Anm. 3.

[3] Vgl. Bd. II, SS. 248 ff.

[4] Francesco Fiorentini, geb. 1835 zu Nicastro in Calabrien, † 23. Dec. 1884, wirkte als Lehrer der Philosophie zu Bologna, Pisa und Neapel, begründete in Verbindung mit Tallarigo das Giornale Napoletano, und wurde wiederholt in das italienische Parlament gewählt. Über seinen Bildungsgang berichtet er selbst Filos. contemp., pp. 148 sgg.

[5] Neapel, 1867.

Richtigkeit der Hegel'schen Grundanschauungen festhaltend, in ein freieres Verhältniß zu Hegel gesetzt als Vera.[1] Er vertheidigte Hegels Kategorienlehre gegen Trendelenburgs Beanstandungen, anerkannte aber die Verdienste der Herbart'schen Schule um die psychologische Forschung, sowie die relative rationale Berechtigung des Positivismus. Demzufolge kann es nicht überraschen, daß auch sein Schüler Fiorentino vom Hegel'schen Idealismus später zu einer naturalistisch-realistischen Richtung abschwenkte, woran außer der allgemeinen philosophischen Zeitströmung seine eingehende Beschäftigung mit Pomponatius,[2] Telesius[3] und Cäsalpinus[4] Antheil gehabt haben mag. Ein anderer Schüler Spaventa's, Antonio Labriola,[5] ging in Herbart's Lager über. Zu Spaventa's Schule gehören ferner noch Felice Tocco,[6] Pietro Ragnisco,[7] Donato Jaja,[8] der neapolitanische Rechtslehrer Luigi Miraglia,[9] Filippo Masci.[10] Den italienischen Hegelianern ist auch Pasquale d'Ercole beizuzählen, der, obschon kein Schüler Vera's, doch eine besondere Affection für die Person desselben ausspricht.[11] Eine Mittelstellung zwischen Hegelianismus und Comtismus nehmen der ärztlich gebildete Camillo de Meis[12] und Nicola

[1] Vgl. Fiorentino, Filos. contemp., pp. 31 sg.

[2] Pietro Pomponazzi, studj storici su la Scuola Bolognesa e Padovana del. sec. XVI. Florenz, 1868.

[3] B. Telesio ossia studj storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano. Florenz, 1872; 2 Voll.

[4] Siehe Nuova Antologia vom 15. Aug. 1879.

[5] Vgl. über ihn Fiorentino, Filos. contemp., pp. 60 sg., 83, 84.

[6] Vgl. Fiorentini, p. 84; Gubernatis, p. 721.

[7] Verfasser der Preisschrift: Storia critica delle categorie dai primordi della filosofia greca fino al Hegel (Neapel, 1870; 2 Voll.). Andere Schriften: La critica della Ragion pura di Kant (1875). — Il mondo come volontà e come rappresentazione di Schopenhauer (1876).

[8] Fiorentini, p. 85 sg. — Über Jaja's Kritik der Teorica de giudizio Franchi's ebendas., p. 41.

[9] Fiorentini, p. 85; Gubernatis, p. 721.

[10] Schriften: La dialettica del limite nella Logica di Hegel (Bologna, 1869). — Una Polemica su Kant; l'Estetica trascendentale e le Antinomie (Neapel, 1872). — Le forme dell'intuizione (Chieti, 1881). — Le idee morali in Grecia prima d'Aristotele (Lanciano, 1882).

[11] Vgl. die Widmung an Vera in d'Ercole's letzter Schrift: Il Teismo (Turin, 1884). Bezüglich der übrigen Schriften d'Ercole's sei hier vorläufig auf das oben S. 213, sowie im Bd. II, S. 382 Beigebrachte verwiesen.

[12] Vgl. über ihn Fiorentini, pp. 54 sgg.; Gubernatis, p. 370.

Marselli[1] ein. Die Eingangs dieses Abschnittes erwähnten älteren Freunde der Hegel'schen Philosophie Antonio Tari[2] und Fr. de Sanctis[3] waren vornehmlich auf dem Gebiete der Ästhetik und philosophischen Kunstlehre thätig; ersterer ist Verfasser einer Philosophie des Schönen,[4] letzterer hat, soweit sein wechselreiches, in die politische Geschichte Italiens verflochtenes Leben ihm gestattete, sich vornehmlich mit ästhetischer Kritik und literaturgeschichtlichen Studien beschäftigt und in letzterer Zeit gegen den naturalistischen Realismus auf dem Gebiete des Kunstschönen Stellung genommen. Bezüglich der Philosophin Marchesa Florenzi-Waddington und ihrer Schriften haben wir auf die Angaben bei Ferri[5] und Fiorentino[6] zu verweisen.

I.

Die Vertretung der Hegel'schen Lehre in Italien scheidet sich, wie aus der vorstehenden allgemeinen Übersicht ihrer Literatur ersichtlich ist, in zwei Strömungen, deren eine durch Vera, die andere durch Spaventa und deren beiderseitige Anhänger repräsentirt ist. Der Gegensatz zwischen beiden Lehrrichtungen besteht darin, daß Vera den reinen stricten Hegelianismus vertreten will, während Spaventa die Lehre Hegel's einerseits mit der denkverwandten idealistischen Tradition Italiens, andererseits aber auch mit dem antiidealistischen Realismus außeritalienischer neuzeitlicher Denksysteme zu vermitteln sich geneigt zeigt. Sohin ist Vera zusammt seinen Anhängern als der eigentliche Repräsentant des Hegelthums in Italien zu betrachten, daher auch in der näheren Darlegung des italienischen Hegelianismus mit Vera zu beginnen ist.

Vera lehnte seine erste Exposition der Hegel'schen Lehre an die aus den drei Theilen: Logik, Naturphilosophie, Geisteslehre bestehende philosophische Encyklopädie Hegel's an. Diese Lehrexposition trägt einen vorwiegend commentatorischen Charakter an sich, und hat den von Vera übersetzten Text der Encyklopädie Hegel's zu ihrer unmittelbaren Unterlage. Damit ist aber nur der allerstrengste Anschluß Vera's an

[1] Gubernatis, pp. 1204 sgg.; Fiorentini, pp. 49 sg.

[2] Gubernatis, p. 980.

[3] Gubernatis, p. 375.

[4] Estetica ideale (Neapel, 1873). Die übrigen Schriften bei Gubernatis l. c.

[5] Vgl. Ferri, hist. de la Philos. en Italie II, pp. 222 sgg.; p. 377.

[6] Scritti varii (Neapel, 1876), pp. 161 sgg.; 408 sgg.

den Wortlaut der Hegel'schen Doctrin constatirt. Über den Werth der commentatorischen Leistung haben wir als competenten Beurtheiler Rosenkranz sprechen zu lassen, welchem bei Abfassung seiner oben erwähnten Schrift über Vera die Bearbeitung der Logik und Naturphilosophie vorlag. Rosenkranz' Urtheil lautet höchst anerkennend. Wir verweisen auf dasjenige, was er über die von Vera geschriebene Einleitung zum Texte der Hegel'schen Logik bemerkt,[1] so wie auf die ausführliche Beurtheilung der Einleitung Vera's zur Übersetzung der Naturphilosophie.[2] Vera's Einleitung in die Logik wird von Rosenkranz als eine weitere Ausführung der in Vera's Introduction à la philosophie de Hegel enthaltenen Gedanken bezeichnet, und weiter diese letztere selber zusammt ihrer zweiten Auflage lobend hervorgehoben.[3] In der zweiten Auflage werden die mißgünstigen Urtheile, welche Foucher de Careil, Schopenhauer und Trendelenburg über die Hegel'sche Philosophie äußerten, berücksichtigt und abgewehrt. Auf die Bemerkungen, welche Rosenkranz gegen bestimmte, Vera mit Hegel gemeinsame naturphilosophische Ansichten richtet, haben wir natürlich nicht Rücksicht zu nehmen, und glauben überdieß durch Rosenkranz' Schrift uns von der Verpflichtung eines näheren Eingehens auf die ersteren philosophischen Arbeiten Vera's um so mehr überhoben, als die nachstehend zu analysirende Hauptschrift Vera's: Problema dell'Assoluto nach seiner eigenen Angabe eine abschließende Zusammenfassung seiner gesammten philosophischen Forschung darbietet.

Vera entwickelt in dieser seiner abschließenden Schrift den Hegel'schen Gedanken unter directer Beziehung auf die neueren naturalistischen Tendenzen, wobei die Betonung der Hegel'schen Phänomenologie als charakteristischer Zug hervortritt.[4] Hegel hat in seiner Phänomenologie des Geistes gezeigt, wie die dem menschlichen Bewußtsein immanente Idee in ihrer dialektischen Entwickelung und der damit verbundenen Entsinnlichung und Vergeistigung des menschlichen Bewußtseinsinhaltes schließlich an dem Punkte anlangt, wo sie das subjective Bewußtsein selber negirt, und mittelst dieser Negation sich in die Sphäre des

[1] Siehe Rosenkranz, Hegel's Naturphilosophie u. s. w., SS. 9 ff.
[2] Rosenkranz, SS. 24—47; 129 ff.
[3] Rosenkranz, SS. 6 ff.
[4] Vgl. Probl. dell. Assol. I, pp. 65 sg.; IV, pp. 60 sgg.

Absoluten erhebt. Hegel's Phänomenologie ist zwar nicht schon, wie sein Biograph Haym dafürhält, das Hegel'sche System selber, setzt aber dasselbe voraus und bewahrheitet sich aus demselben, wie umgekehrt das System aus der Phänomenologie sich bewahrheitet und als denknothwendig erweist. Das phänomenische Sein ist, wie schon sein Name besagt, erscheinendes Sein, und das in demselben Erscheinende und sich Offenbarende kann nur das Absolute selber sein, aber nicht in seiner eigensten Wesenheit, welche mit der absoluten Geistigkeit coindicirt, sondern als Symbol, Bild, Repräsentation seiner selbst. Denn das Absolute kann in seiner Erscheinung nur sich selber repräsentiren, und die Repräsentation verhält sich zu dem, was in ihr sich repräsentirt, wie der Buchstabe zum Geiste. Wie der Buchstabe vom Geist sich nicht loslösen läßt, aber von demselben so sehr unterschieden ist, daß er, während er einerseits durch den Geist selber als symbolischer Ausdruck des Geistes geschaffen wird, andererseits wieder den Buchstaben als völlig inadäquaten Ausdruck seiner selbst negirt, so setzt und negirt das Absolute das Erscheinende, Gott die Welt. Die Phänomenologie verfolgt den doppelten Zweck zu zeigen, daß die Welt einerseits nicht bloßes Erzeugniß einer zufällig oder willkürlich wirkenden Kraft sei, andererseits aber, obschon Manifestation einer absoluten Vernunft, doch nicht die reine und absolute Wahrheit in sich fasse, wiewol sie auf diese als das Princip ihres Seins und ihre Erkenntniß zurückweise. Daher muß die Demonstration des Phänomenon dieses überschreiten. Das Erscheinende, mag es als sinnlich natürliche oder als geschichtliche Phänomenalität genommen werden, kann sich nicht selber demonstriren, sondern muß durch den ihm immanenten Geist demonstrirt werden, dessen Erzeugniß das Erscheinende ist und der dasselbe im Denken überschreitet und überwindet. Hegel hat in seiner Phänomenologie bewiesen, daß Natur und Geschichte als Manifestationen der absoluten Vernunft ernst genommen werden müssen, daß aber andererseits die absolute Vernunft in der Ordnung der Dinge zu einem verstümmelten, verkehrten und gefälschten Ausdrucke kommt; und dieser ist die nothwendige Signatur aller jener Denksysteme, welche unter verschiedenen Denominationen darin übereinstimmen, daß ihnen das Erscheinende als Princip des Seins und Erkennens gilt. Hiehe gehören der Materialismus, Naturalismus, Positivismus, welche nur verschiedene Namen für den Einen Grundirrthum des pseudophilosophischen Phänomenalismus sind.

Vera läßt sich in eine umständliche Widerlegung des Positivismus[1] und Darwinismus[2] ein, bestreitet aber andererseits ebenso entschieden den Creationsbegriff,[3] gleichviel ob durch denselben ein absolutes oder relatives Schaffen insinuirt werden wolle. Der Begriff eines Schaffens im absoluten Sinne schließt einen Widersinn in sich, ähnlich der Vorstellung von einem fliegenden Berge. Der im absoluten Sinne verstandene Schöpfungsbegriff macht den unbegrenzten allmächtigen Willen Gottes zur Ursache der Existenz der Dinge und ihrer Beschaffenheit. Aus diesem Willen ist es sonach zu erklären, daß die Berge nicht fliegen; wollte Gott das Gegentheil, so müßten sie fliegen. Der Grund, daß zwei Körper von ungleicher Schnelligkeit nicht in diesem Momente an einem bestimmten Ziele anlangen, liegt einzig in der Allmacht des göttlichen Willens, welche, wenn es Gott so wollte, bewirken könnte, daß der langsamer sich bewegende Körper eben so bald oder noch früher an dem gemeinsamen Ziele beider anlange. Carteſius erfand für den als souveraine Willkür aufgefaßten göttlichen Willen die Bezeichnung Voluntas indifferentiae; diese göttliche Gleichgiltigkeit gegen Existenz und Beschaffenheit der Dinge leitet auf den Begriff eines ausschließlich auf sich selbst zurückgezogenen Gottes hin, der ohne irgend einen inneren oder äußeren Grund sich gelegentlich einmal entschloß, bis dahin nicht vorhandene Dinge aus dem Nichts in's Dasein zu rufen. Ein solches Thun widerstreitet der Immutabilität des göttlichen Seins, und läßt sich auch nicht durch die Unterscheidung zwischen einem nothwendigen und freien Wollen Gottes rechtfertigen. Wenn eine derartige Zerreißung des Wollens in zwei völlig differente Species in Bezug auf endliche Wesen nicht angeht, umsoweniger dann in Bezug auf das absolut Eine göttliche Sein. Der göttliche Wille gehört zur göttlichen Natur und ist durch die inalterable Beschaffenheit derselben bestimmt. Die absoluten Creatianisten sind von dem Bestreben geleitet, Gott möglichst hoch, die geschaffenen Dinge möglichst tief zu stellen; sie merken nicht, daß hiebei das göttliche Schaffen gleichfalls zu einer Selbsterniedrigung Gottes wird, die um so größer ist, je weniger ein rational nöthigender Grund des göttlichen Schaffens zugegeben werden will. Die relativen Creatianisten verwerfen den Begriff des Hervor-

[1] Problema III, pp. 1—80.
[2] O. c. II, pp. 97—144.
[3] O. c. II, pp. 33—58.

bringens aus Nichts und anerkennen einen im göttlichen Denken
legenen Grund des göttlichen Schaffenswillens; wenn aber die W
ihren Grund im göttlichen Denken hat und Gott nichts Anderes
das von ihm Gedachte wollen kann, so sieht man nicht ein, w
noch von einem Schaffen die Rede ist, sofern dieß nichts Ande
heißt, als einen vom göttlichen Denken unterschiedenen Existenzgr
der Welt aufweisen wollen. Leibniz glaubt allerdings die Un
scheidung zwischen göttlichem Denken und Wollen aufrecht halten
müssen, da der göttliche Verstand alle Possibilien in sich entha
während in der Welt nicht alle Possibilien sich verwirklichen las
daher es dem göttlichen Willen zukomme, unter den Possibilien e
Auswahl zu treffen, und zwar so, daß die beste der möglichen Wel
in's Dasein gesetzt werde. Wenn aber die Zahl der Möglichkeiten e
unbegrenzte ist, so muß Leibniz, wofern er am Creationsbegriffe f
halten will, gegen seine Absicht sich dazu verstehen, eine Willkür
die Auswahl der Possibilien vornehmenden göttlichen Willens
zuerkennen und damit die Zufälligkeit nicht bloß der Weltdinge, sond
auch der Gründe des mundanen Geschehens zuzugeben. Daraus fo
aber nur, daß der Creationsbegriff ein völlig unphilosophischer Beg
ist, wie dieß Fichte unumwunden und entschieden ausgesprochen h
Man pflegt gemeinhin die Welt als Inbegriff aller geschaffenen Di
zu definiren. Zugegeben, daß alle Dinge geschaffen seien, fragt es
noch immer, ob der Begriff der Welt durch die angegebene Definiti
erschöpft und die Welt wirklich nicht mehr und nichts Anderes
der Inbegriff der geschaffenen Dinge sei. Die Gesetze, Gründe, Princip
der Weltdinge sind nichts Geschaffenes; und sofern Gott ist, muß
auch in der Welt sein, gehört also gleichfalls zum Weltganzen. S
der Ausdruck Welt nicht ein leeres Wort sein, so muß er eine lebend
Einheit der Dinge, ein systemisirtes Ganzes bezeichnen, und di
systemisirte Ganze muß als Ausdruck der göttlichen Vernunft a
die Nothwendigkeit derselben in sich haben, wodurch die unendl
Vielheit anderer Möglichkeiten, die im göttlichen Verstande existi
sollen, schlechthin ausgeschlossen ist. Gottgedachtes und Gottgewol
sind schlechthin identisch, woraus unabweislich folgt, daß es nur
Welt gibt und diese ewig ist. Da der absolute Act ein Einer
ewiger Act ist, so muß auch die Welt eine Eine und ewige
sofern die Idee, in welcher dieser Act und die Welt begriffen wer
eine Eine und ewige Idee ist.

Vera verwirft mit dem Creationsbegriffe auch jenen eines persönlichen Gottes, und wird, indem er den Zusammenhang des Wunderbegriffes mit jenen beiden anderen Concepten hervorhebt, zum unfreiwilligen Apologeten des christlichen Supranaturalismus; ja er richtet die Geschosse seines Spottes gegen Jene, welche, den religiösen Wunderglauben verwerfend, am unbegreiflichsten aller Wunder, am Schöpfungswunder festhalten wollen. Vera seinerseits hält an dem sicher ebenso unbegreiflichen Wunder der Verleiblichung der unpersönlichen absoluten Idee in der endlichen Wirklichkeit fest, und findet im Concepte der Selbstverleiblichung des Absoluten den Stützpunkt zur Bekämpfung des Transformismus und Positivismus, deren inneren Zusammenhang mit der Lehre vom Chaos David Strauß in seinem Buche über den alten und neuen Glauben richtig erkannt habe.[1] Denn in der That involvire der Standpunkt des empiristischen Sensismus, auf welchem die genetischen Deductionen des naturalistischen Evolutionismus stehen, die Annahme einer chaotischen Urmaterie, welche aber ihrerseits dem Durchgreifen eines rationalen Principes widerstrebe. Das Princip des Evolutionismus ist, das Höhere aus dem Niederen sich entwickeln zu lassen. Woher stammt denn die niederste aller Entwickelungsformen? Wer hat in sie den Antrieb gelegt, aus sich eine höhere Form hervorgehen zu lassen? Der Evolutionismus sieht im Menschen das höchste und letzte Product der Evolution, faßt ihn aber lediglich als eine höchste Steigerung der thierischen Formation auf. Daraus folgt, daß es über die Zwecke des animalischen Daseins hinausgreifende Ideale des Menschendaseins nicht gebe. Die ganze Reihe der Entwickelungen aber vom ersten Lebendigen bis zum Menschen hinan erscheint im Evolutionismus nur als ein Complex von Species, deren jede einzelne ihren Ursprung dem Hervorgange aus einer anderen accidentellen Ursache und Sollicitation verdankt. Eine innere rationale Nothwendigkeit der Gestaltung einer bestimmten einzelnen Species ist nicht vorhanden, es sind vielmehr, je nach Verschiedenheit der accidentellen Bildungsursachen verschiedenste neue Formationen auf Grund einer gegebenen Species denkbar. Somit bildet der Complex aller Species kein in sich geschlossenes System von rationalen Nothwendigkeiten, und damit läuft die Evolutionslehre schließlich auf eine Negation des Absoluten, auf die Negation eines rationalen Principes und Endzieles aller Ent-

[1] O. c. II, p. 80.

des Absoluten sich bewegen will, in welchem allein sie sich selber und die von ihr unterschiedenen Dinge verstehen kann. Wenn man sich dem gegenüber auf den Abstand zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft beruft, so übersieht man, daß sich der urgirte Unterschied in der Gemeinsamkeit des Vernünftigseins wieder aufhebt; er subordinirt sich der Einheit des Begriffes „Vernunft", wie sich die Unterschiede von Mehr und Weniger dem Begriffe der Quantität, Hoch und Tief dem Begriffe des Tones u. s. w. subordiniren. Das Richtige ist, daß die Vernunft, ohne ihrer Einheit verlustig zu gehen, eben in Unterschieden existirt, welche, wofern man die Vernunft als solche nicht unphilosophisch zerstückeln will, aus ihrer Einheit verstanden werden müssen.

Ein Beispiel unphilosophischer Zerstückelung der ihrem Wesen nach Einen Vernunft ist die Kant'sche Lehre, in welcher jene Einheit eigentlich geradezu in Trümmer geschlagen ist. Kant unterscheidet nicht bloß zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, welche ihm zwei wesenhaft verschiedene Arten von Vernunft sind, sondern läßt beiden in der Kritik der Urtheilskraft eine dritte Art von Vernunft zur Seite treten, den Verstand, welchen er in der „Kritik der reinen Vernunft" der Vernunft subordinirte, in der „Kritik der Urtheilskraft" aber als absolut setzt, somit mit der Vernunft identificirt. Damit nicht genug, stellt er in dem Noumenon oder dem Dinge an sich etwas Viertes auf, welches, wenn es überhaupt etwas sein soll, nur abermals Vernunft sein kann. Die unbestimmte Vielheit der den Phänomenis entsprechenden Noumena involvirt eine in's Unbegrenzte gehende Vervielfältigung der Vernunft, eine völlige Zertrümmerung derselben. Dieses absonderliche Vorgehen hat seinen Grund in dem falschen Wissenschafts- und Wahrheitskriterium, welches Kant als Kriticist aufzustellen sich gedrungen sah. Er wollte die Vernunft mittelst der Vernunft kritisch prüfen. Daraus entsprang der widersinnige Dualismus zwischen prüfender und geprüfter Vernunft, als ob die Vernunft das Kriterium ihres Wahrseins nicht in sich selber hätte und mit demselben identisch wäre. Die an sich selber zweifelnde Vernunft muß das Kriterium der Wahrheit außer sich suchen; und da die sinnliche Wirklichkeit nicht dafür gelten soll, so wird es in ein der kritischen Vernunft unzugängliches Object, in das Ding an sich oder Noumenon verlegt, welches nichts Anderes als die von der subjectiven kritischen Vernunft unnatürlich abgetrennte absolute Vernunft ist, und in Folge dieser unnatürlichen Abtrennung auch ihrer absoluten Einheit verlustig gehen muß. Kant führt mit seinem absoluten Objecte ein

irisches Element in die Philosophie ein, von welchem man nicht ß, woher, wie und warum es in die Philosophie Eingang zu finden . Mit der Verendlichung der menschlichen Vernunft und Ablösung selben von der absoluten Vernunft ist der vielbeklagten modernen rfällung des menschlichen Wissens in eine unabsehbare Vielheit geiderter und gegeneinander völlig abgeschlossener Specialfächer Raum geben; es hat in der That den Anschein, als ob es für die heutigen pecialisten keine Eine allgemeine Wissenschaft mehr gäbe.

Von Seite der empiristischen Pfleger der einzelnen Wissenschaften ird nun freilich nicht zugestanden, daß das Absolute oder der Gedanke sselben in einem inneren Zusammenhange mit den Functionen des issenschaftlichen Denkverfahrens stünde, und daß die Wahrheit des nhaltes der einzelnen Wissensfächer von der Erweisbarkeit des bsoluten abhängig sei. Dieß mag in Bezug auf den empiristischen issensinhalt der einzelnen Wissenschaftsfächer seine Richtigkeit haben; bald es sich aber darum handelt, die innere Verbindung und systematische inheit derselben zu erwirken, läßt die Frage nach der Realität und rweisbarkeit des Absoluten als des lebendigen Einheitsbandes alles eienden und Wißbaren sich nicht abweisen. Das indifferente Verhalten im Absoluten als einem möglicher Weise Seienden oder auch nicht eienden ist Unwissenschaft und Unvernunft; der Gedanke eines möglichen bsoluten schließt gleich dem Concepte eines viereckigen Dreieckes eine ontradictio in terminis in sich. Das Absolute ist ein denknothwendiger oncept; die objective Realität desselben kann nur derjenige in Frage llen zu können glauben, welcher auf den Inhalt desselben nicht einht. Der Concept des Absoluten ist der absolute Concept, welcher le anderen Concepte in sich faßt, und somit von diesen vorausgesetzt ird; er ist sonach der allernothwendigste Concept und muß deßhalb minent wahr sein, weil an seiner Wahrheit die Wahrheit aller übrigen ingt. Die möglichen Einwendungen gegen die Realität des Absoluten weisen höchstens, daß es nicht in der Weise der empirischen Sinneninge existiren könne; daraus folgt aber nur, daß es auf eine andere, on der Existenzweise derselben verschiedene Art existiren müsse. Schon ieß, daß das Absolute vom menschlichen Geiste gedacht wird, beweist ine Existenz im Geiste; diese Existenz im Geiste ist aber eben die on der Existenzweise der sinnlichen Dinge unterschiedene Existenzweise es Absoluten. Der menschliche Geist wäre nicht Geist, wenn er das bsolute nicht dächte; er ist mit demselben, so weit er es denkt, identisch,

die Unterſcheidung zwiſchen einem endlichen und unendlichen, menſchliche und göttlichen Geiſte als zwei verſchiedenen Arten von Geiſtern hä nicht Stich, da der Geiſt Species sua iſt. Alſo iſt das Abſolute al Geiſt wirklich vorhanden, und die Exiſtenz desſelben kann nur von Ungeiſte ignorirt werden.

Allerdings betrifft dieſer vom ſubjectiven Menſchengeiſte geführte Beweis der Realität des Abſoluten, mit Hegel zu reden, nur das Äußere desſelben; das Abſolute muß ſich ſelbſt beweiſen, und dieſe Selbſtbeweiſung des Abſoluten iſt der abſolute und eigentlichſte Beweis ſeiner Realität. Der menſchlichen Vernunft verbleibt hiebei einzig die Aufgabe zuzuſehen, wie das Abſolute ſich ſelber unſerem Denken unwiderleglich beweist. Dieſer unwiderlegliche Selbſtbeweis des Abſoluten iſt ſeine Selbſterweiſung als abſolute Idee,[1] aus welcher ſich unſerem Denken alles Andere erweist, weil ſie die abſolute Vernunft iſt, und aus welcher wir alle Dinge verſtehen, weil ſie als abſolute Vernunft das abſolute Syſtem iſt, welchem alle Dinge eingegliedert ſind, und in Kraft dieſer Eingliederung ſich als dialektiſch fortſchreitende Beſtimmungen der Idee aus einander bis zur abſoluten Erfüllung der Idee entwickeln, um damit den Begriff des abſoluten Geiſtes zu actuiren. Daß die Idee das Princip der Dinge ſei, iſt eine alte Lehre, die im Denken eines Plato und Ariſtoteles den bewußten Ausdruck ihrer ſelbſt erlangte und damit zum Anſatze einer langen Reihe philoſophiſcher Denkentwickelungen wurde. Daß aber die Idee ein Syſtem ſei, und daß ſie außerhalb des Syſtems nicht ſein und erkannt werden könne, iſt erſt auf dem Standpunkte des abſoluten Idealismus erkannt worden, deſſen Denkconcept ſich als organiſch determinirte Einheit den Abſtractionen des indeterminirten Denkens als das philoſophiſch Wahre gegenüberſtellt.[2] Das Irrige der entgegengeſetzten Anſicht beſteht darin, die Idee in einem Acte, der ſie negirt, zu ſehen und ſich verwirklichen zu laſſen.

---

[1] O. c. I, pp. 29 sgg.

[2] Il pensiero astratto ed inorganico è il pensiero falso precisamente perchè spezza, disorganizza e scioglie l' unità, il che fa si che pensa Iddio e il mondo, l' anima e il corpo, lo spirito e la natura, l' assoluto e la storia, la libertà e le necessità, l' universo, in una parola, come un composto di enti accidentali, e accidentalmente uniti, come un accozzamento fortuito di atomi. Dissi pensa, ma per esser più esatto dovrei dire, sente e si rappresenta, non essendo il pensiero che così concepisce le cose, ma il sentimento e la rappresentazione. Donde nasce il falso. O. c. I, p. 32.

i diesen Fehler verfallen ebensowol die reinen Empiristen, als auch
e Empiristen à la Kant; beiden gilt die Idee als eine leere Form
ne Inhalt, nur mit dem Unterschiede, daß die reinen Empiristen
eselbe als eine Abstraction aus der Erfahrung ansehen, während
ant sie als eine der Intelligenz eignende subjective Fassungsform
r Dinge ansieht. Die Idee ist allerdings eine Form, aber eine reale
nd active Form, und nicht bloß eine Form des Subjectes, sondern
gleich auch des Objectes. Sie ist nicht bloß Form, sondern zugleich
ch Inhalt, und ist darum Einheit des Subjectes und Objectes,
r Form und des Inhaltes; sie ist, mit Einem Worte, absolute
ealität und absolutes Princip. Kant und die Sensisten, welche die
dee als leere Form ansehen, denken nicht die wahre Idee, sondern
ewegen sich im Elemente des Vorstellens, Abstrahirens, des willkür-
ichen und zufälligen Denkens. Der Kant'sche Denkproceß ist empirische
nalyse. Er löst vom Denken zuerst die Intuition ab, als ob eine
ntellection ohne Intuition möglich wäre; dann trennt er die subjective
orm der sinnlichen Anschauung von ihrem Materialinhalte ab, und
acht diese zu einer zufälligen aposteriorischen Füllung der aprioriischen
bjectiven Anschauungsformen. Diese Art der Abtrennung des Objectiven
om Subjectiven, des Aposteriorischen vom Aprioriischen, der Idee und
er Wahrheit von der Einheit ist widersinnig; es klingt so, als ob
an z. B. in der Respiration ein subjectives und objectives, aprioriisches
nd aposterioriisches Element unterscheiden, und die Lunge für das eine,
ie Luft für das andere dieser beiden Elemente nehmen wollte. Die
dee ist als Act und Energie die lebendige Einheit des Subjectiven
nd Objectiven, und in dieser Einheit ist Alles aprioriisch, und zufolge
er Einheit beider Elemente hat die verwirklichte Idee, die in ihrem
eistigen Ansichsein aprioriisch ist, zugleich auch ein aposterioriisches Sein.

Die Empiristen stellen der Idee das Erfahrungsbewußtsein gegen-
iber, und lassen erstere gar nicht oder nur in bedingtem Maße gelten.
lber, was ist Erfahrung? Die Erfahrung fällt in den Bereich des
enschlichen Bewußtseins; das Reale und Wahre der Erfahrung ist
icht das Factische als solches, sondern ihre lebendige Form im Geiste,
elche von ihrem Inhalte sich nicht abtrennen läßt. Die Elemente
es Erfahrungsbewußtseins sind Phänomene des Bewußtseins, in das
enschliche Bewußtsein fällt aber in gewissem Sinne Alles, auch
asjenige, was nach gewöhnlicher Sprechweise die Erfahrung über-
steigt, das Absolute, Unendliche, Gott. Nimmt man die Bewußtseins-

phänomene als Facta, so muß man zugestehen, daß es außer der äußeren sinnlichen Erfahrung auch eine höhere Erfahrung gebe; das in dieser höheren Erfahrung durchgreifende und gestaltende Princip ist aber die Idee, welche mittelst der höheren Erfahrung sich die niedere subjicirt und einordnet. Als empirisches Bewußtseinsfactum hat die Idee das Gegenständliche allerdings noch als etwas ihr Äußeres gegenüber; das Bewußtsein als solches ist die Sphäre der Erscheinung, der Reflexion, der Vorstellung der passiven und generirten Idee. Sofern sie dieß ist, muß man allerdings Grenzen des Bewußtseins anerkennen, welche mit den Grenzen der Erfahrung zusammenfallen. Indeß fällt noch innerhalb dieser Grenzen ein Bewußtseinsfactum, welches dieselben zu überschreiten nöthigt, und dieß ist die Idee der Wissenschaft; der Grund der Nöthigung liegt darin, daß die empirische Idee der Wissenschaft die Negation ihrer selber als empirischer Idee, und somit des Empirismus gemeinhin in sich schließt. Denn in der Idee der Wissenschaft ist wesentlich der Grund des empirischen Factums, und somit auch der empirischen und phänomenalen Wissenschaft enthalten; und darin liegt die Nöthigung der Erhebung zum absoluten Grunde und zur absoluten Erkenntniß, eine Nöthigung, welche im concreten System der Idee den Übergang von der Religion zur Philosophie vermittelt.

Aus dem Gesagten resultirt nun weiter auch die Bedeutung jener Entwickelungsphase der neueuropäischen Philosophie, welche als Philosophie des Bewußtseins zu bezeichnen ist.[1] Ihre Geschichte verläuft in drei Abschnitten: Aufklärungsphilosophie, Kant, Fichte. Die Aufklärungsphilosophie ist Philosophie des vulgären Bewußtseins, über dessen Bereich selbst ein Lessing trotz seiner unverhohlen kundgegebenen Geringschätzung der Aufklärungstendenzen nicht hinausschritt. Kant wurzelt historisch im Zeitalter derselben; er schritt aber über die vulgäre Aufklärungsphilosophie insoweit hinaus, als er das Verhältniß zwischen Subject und Object des menschlichen Erkennens nicht rein äußerlich als ein bloß zufälliges auffaßte, sondern beide: Subject und Object, als wesentliche Elemente des Bewußtseins ansah; bei ihm gelangte das Bewußtsein zu einem Wissen um sich selbst. Der höchste Gedanke, zu welchem sich Kant's Kriticismus aufschwingt, ist die transcendentale Apperception des Ich, welche den Keim der Fichte'schen Doctrin in

[1] O. c. I, pp. 67 sgg.

sich schließt. Fichte bezeichnet seine Wissenschaftslehre als eine Weiterführung der kritischen Philosophie, deren Inhalt er aus dem transcendental appercipirten Ich ableiten wollte. In der That deducirt er die Kant'schen Kategorien, die Kant'sche theoretische und praktische Vernunft, deren Unterschiede Kant empirisch aufgewiesen hatte, aus dem Ich. Seine Philosophie ist somit der Ring, welcher die Kant'sche Philosophie mit jener Schelling's und Hegel's verknüpft. Aber das Ich der Bewußtseinsphilosophie ist nicht das wahre Ich, sondern das empirische Ich, welches nicht den Muth hat, sich durch rückhaltlose Hingebung an den Gedanken gleichsam selbst der Wahrheit zum Opfer zu bringen; er meint, ein Hinausgehen über den von ihm eingenommenen Standpunkt führe zum Spinozismus, und das „Ich bin" verwandle sich aus einem Sollen in ein Nichtsein. Fichte vermochte sich nicht in die Region des reinen Denkens zur Idee, zum absoluten Principe zu erheben. Hegel sagte von Fichte's Philosophie, sie wolle zwar die Speculation, habe aber nichts Speculatives an sich. Fichte strebt das System, die Einheit, das absolute Object oder die speculative Idee an, kommt aber deßungeachtet nicht aus dem Bereiche des Bewußtseins und der Vorstellung heraus; die absolute Form ist bei ihm eine todte Form, die dem absoluten Inhalte äußerlich bleibt. Sie ist eine Form, welche dem Gegensatze von Ich und Nichtich empirisch angefügt ist; daher können Form und Inhalt bei ihm sich nicht durchdringen, das spröde und egoistische empirische Ich will sich in seiner Philosophie nicht objectiviren. Bei ihm setzt nicht das Ich sich selber und sein Object, sondern beide sind Setzungen eines höheren Principes über ihnen, welches sich dem Ich als unüberwindliche Schranke gegenüberstellt, d. h. als eine unbestimmte und dunkle Vorstellung — und dieß darum, weil das Fichte'sche Ich sich nicht denkt, sondern nur vorstellt. Diese Schranke wurde in der Weiterentwickelung der deutschen Philosophie von Schelling durchbrochen, von Hegel vollständig überwunden.

Indem Vera noch auf die nachhegel'sche Philosophie in Deutschland einen Blick wirft, kommt er auf Hartmann's Philosophie des Unbewußten zu sprechen, die nach ihm nichts zur Weiterentwickelung des speculativen Gedankens geleistet hat und in gewisser Beziehung sogar einen Rückschritt bezeichnet, während sie in anderen Beziehungen sich nur als eine mißglückte Nachahmung der Hegel'schen Lehre erweise. Er legt speciell Verwahrung ein gegen Hartmann's Behauptung, daß bei Hegel die Idee des Unbewußten bloß gelegentlich gestreift sei;

Vera weist auf Hegel's Lehre von der Natur als einem Producte des bewußtlosen Thuns des Geistes hin, der erst in der Bildung des Staates zum bewußten Thun und Schaffen gelange. Damit widerlege sich Hartmann's Äußerung, daß Hegel das Unbewußte bloß von seiner logischen Seite, d. h. in der Lehre von der Idee in ihrem bloßen Ansichsein berührt habe; während doch schon Hegel's Lehre von der fortschreitenden Entwickelung der Idee aus dem Stande des Ansichseins zu jenem des Fürsichseins ihn eines Besseren hätte belehren sollen. Wir finden aus Vera's Erwiderung so viel heraus, daß Hartmann Hegel's Lehre theistischer auslegte als Vera, welcher den von ihm perhorrescirten materialistischen Naturalismus bloß durch einen idealistischen Pantheismus zu bannen weiß, und von einer Verpersönlichung des Absoluten schlechthin nichts wissen will.[1] Daraus erklärt sich auch sein völliges Hinwegsehen von der neuzeitlichen ontologistischen Speculation Italiens, welche im Gegensatze zu der von Vera gewollten Umsetzung der Religion in Philosophie die religiöse Wahrheit mit den Mitteln des philosophischen Gedankens erweisen wollte und dieselbe als ein der philosophischen Wahrheit übergeordnetes Erkenntnißgebiet behandelte.

II.

Vera überließ es seinem Schüler Raffaele Mariano, die neuzeitliche italienische Philosophie nach ihrem Werthe und Gehalte zu beleuchten; und der Schüler wiedergibt nur die Ansicht des Lehrers, wenn er im Eingange seines hierauf bezüglichen Buches[2] unumwunden ausspricht, daß die neuzeitliche italienische Philosophie weder eine scientifische noch eine historische Bedeutung anzusprechen habe, daher sie auch in den deutschen Hand- und Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie einfach ignorirt werde. Die Geschichte der italienischen Philosophie schließe mit Bruno ab, der zufolge seiner excentrischen Be-

[1] Mal si comprende come vi siano taluni tra i dicsepoli di Hegel, i quali guardando meno alla verità ed ai principj culminanti della dottrina del maestro che a certe circonstanze e considerazioni estrinseche, e a esigenze momentanee, contingenti e locali, abbiano voluto accollare al Hegel la dottrina della personalità, o come altri, per non usare la parola personalità, l' ha chiamata, della subbjettività divina. O. c. II, p. 78.

[2] La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie Hegelienne (Paris, 1868). Das Buch ist Rosenkranz gewidmet, und erschien in demselben Jahre, wie Rosenkranz' oben besprochene Schrift.

wegungen im Reiche des Gedankens nach Hegel's Ausdrucke einem Kometen gleiche, und in seinen excentrischen Schwankungen eben so sehr den Niedergang des italienischen Geisteslebens anzeige, als er sich andererseits als verfrühten Vorboten einer auf einem anderen Boden reifenden Ära der Philosophie zu erkennen gebe. Wie Vera und Mariano über Vico dachten, wurde bereits erwähnt; Mariano hebt speciell nur noch hervor, daß Vico, wie er keine Vorgänger hatte, so auch keine Nachwirkung auf den Gang der italienischen Philosophie ausübte. Von den diesem Jahrhundert angehörigen italienischen Philosophen nimmt Mariano speciell Galluppi, Rosmini, Gioberti, Franchi vor; Mamiani und Ferrari bleiben unberücksichtigt, ersterer, weil er keine Schule gegründet, letzterer, weil seine Verdienste nicht auf dem Gebiete der reinen Speculation, sondern auf jenem der Philosophie der Geschichte zu suchen seien. Galluppi's Philosophie ist auf die Analyse des empirischen menschlichen Bewußtseins gestützt und gibt dadurch ihre Verwandtschaft mit jener Locke's und der schottischen Schule zu erkennen; er macht wol hin und wieder Anläufe, das Bewußtsein als eine Art primitiver, über der Erfahrung stehender Einheit zu fassen, diese Einheit bleibt indeß eine bloße Virtualität, eine leere Form, eine Art leerer Tafel für den durch die Eindrücke der Außenwelt darauf einzutragenden Materialinhalt des Bewußtseins. Die Bedeutung Kant's weiß er nicht zu würdigen; er faßt sein Urtheil über den Kriticismus in dem Satze zusammen, daß derselbe, indem er unter Einem dogmatisch und skeptisch verfahre, einfach absurd sei. Wie er die neudeutsche Philosophie ungenügend kennt und noch weniger sie versteht, so fehlt es ihm auch an der Kenntniß der altgriechischen Philosophie und überhaupt an der Kenntniß der Philosophie vor Carteſius; er überschaut nur die Entwickelungsepoche derselben von Carteſius bis auf Kant. Dieser Mangel an historischer Kenntniß ist von weittragender Bedeutung; denn ohne Überschau der weltgeschichtlichen Entwickelung des philosophischen Gedankens ist auch kein System der Philosophie möglich. Galluppi ist nicht Philosoph, sondern einfach nur Eklektiker. Rosmini hat vor Galluppi eine größere Weite des geistigen Blickes und eine umfassendere Kenntniß der Geschichte der Philosophie voraus, besaß aber kein Verständniß für die den geschichtlichen Entwickelungsgang des philosophischen Gedankens durchherrschende logische Gesetzmäßigkeit und ideale Nothwendigkeit; er begnügte sich mit einer oberflächlichen Kritik der neudeutschen

Philosophie von Kant bis Hegel, dessen Lehre er als gottlos, phantastisch und absurd brandmarken zu dürfen glaubte. Er griff auf die Scholastik zurück, die er mit neuem Leben zu durchgeisten suchte; er begriff nicht daß die Scholastik, so lobenswerth auch immerhin die im geschichtlichen Interesse unternommenen Bemühungen um ihre richtige Würdigung sein mögen, ein durch die neuere Philosophie überholtes Entwickelungsstadium des philosophischen Denkens repräsentire. Es hat zwar gelegentlich den Anschein, als ob in ihm die Macht des neuzeitlichen philosophischen Gedankens durchgriffe; in seinem Sentimento fondamentale, welches wurzelhaft alle seelischen Vermöglichkeiten einigt, wollten einige sogar die urhafte synthetische Einheit Kant's erblicken. Gesetzt indeß, er hätte diese Kant'sche Idee wirklich reproducirt, so bildet sie doch nicht wie bei Kant den Centralkern der philosophischen Forschung Rosmini's und würde höchstens beweisen, daß er dem Einflusse Kant's sich nicht ganz habe entziehen können. Daß er mit dem Kant'schen Gedanken nicht Ernst machen wollte, geht schon daraus hervor, daß der philosophische Concept der Einheit seinem System fremd ist; die Idee ist ihm kein reales Seiendes, er bleibt vielmehr bei dem Gegensatze zwischen Idee und Realität stehen. Nach Rosmini können wir einfach nur affirmiren, daß die Realität ist; wenn aber die Idee in keiner Weise sich der Realität mittheilt, so müßte man consequent selbst die Möglichkeit jener Affirmation in Abrede stellen. Die Abtrennung der Idee vom Realen hat zur Folge, daß Rosmini die Idee nur außer und über seinem Geiste sieht, während sie in Wahrheit an sich und außer dem Denken nur unvollkommen existirt. Er weiß nicht, daß das Denken dem Seienden immanent ist und es nach sich selbst gestaltet; es fehlt ihm in Folge dessen selbst das richtige Bewußtsein vom Wesen der eigenen Seele. Rosmini sieht das Maß und Kriterium der Wahrheit in der Conformität der Perception mit dem Sein; wie und wodurch vermögen wir uns aber dieser Conformität zu vergewissern? Die beiden Termini der Beziehung zwischen Gedanke und Seiendem sind als gedachte eben nur im Denken selber vorhanden, und der Gedanke ist es, welcher das Seiende denkt und dasselbe zusammt seiner realen Beziehung zu einem anderen Seienden determinirt. Rosmini glaubt das Kriterium der Erkenntniß und das Medium der Begegnung von Intelligenz und Intelligiblem in der Idee des unbestimmten und möglichen Seins entdeckt zu haben. Aber das Ziel der Menschheit ist nicht das Sein sondern das volle Selbstbewußtsein und Selbstverständniß derselben

so lange das Sein sich nicht zum Gedanken erhoben hat und nicht Gedanke geworden ist, ist es nicht concretes und absolutes Sein. Das einfache Sein ist wol ein Moment des Wahren, aber das abstracteste und leerste seiner Momente. Gott oder das Absolute ist nicht Sein, sondern Intelligenz oder vielmehr Gedanke, welcher das Sein als subordinirtes Moment in sich schließt. Die Gewißheit der Erkenntniß oder der Zusammenschluß des Gedankens mit dem Sein kann nur durch den idealen Gedanken oder durch die Gedanke gewordene Idee erzeugt werden. Das ideale unbestimmte Sein, welches von Rosmini als Licht der Intelligenz bezeichnet wird, ist als das Unbestimmteste auch das Allerdunkelste, und kann daher, weit davon entfernt, als Wissens- und Wahrheitsquelle zu dienen, nur eine Quelle der Täuschung und des Irrthums abgeben.[1]

Verhältnißmäßig am ausführlichsten verweilt Mariano bei Gioberti. Er hebt zuerst hervor, daß, wie zwischen Rosmini und Galluppi, so auch zwischen Gioberti und Rosmini kein innerer Zusammenhang obwalte, wie denn überhaupt der Mangel einer geschichtlichen Continuität ein significantes Gebrechen der neuzeitlichen italienischen Philosophie sei; er constatire die Abwesenheit einer in den Geist des nationalen Denklebens eingreifenden und in der Aufeinanderfolge der einzelnen Systeme ihre Verwirklichung anstrebenden tieferen philosophischen Idee. Gioberti habe mit Rosmini die Vorliebe für die mittelalterliche speculative Scholastik gemein; in dieser Hinsicht sei seine Speculation in die gleiche Kategorie mit jener Rosmini's zu stellen. Die mit dieser Vorliebe verbundene Absicht einer Restauration der Philosophie in katholischem Sinne stellt die Philosophie in ein dienendes Verhältniß zur Theologie, deren Dogmen für sie unantastbare Wahrheiten sind. Eine derartige Philosophie, welcher die kritische Prüfung des Wahrheitsgehaltes der theologischen Erkenntniß verwehrt ist, hört auf, Philosophie zu sein. Eine Consequenz der antiphilosophischen Stellung der Scholastik ist die schroffe Scheidung zwischen der idealen göttlichen Welt und der menschlichen Welt. Gioberti bemühte sich in aller Weise, diesen Dualismus in der heutigen Philosophie wieder zu Ehren zu bringen. Er macht allerdings die Idee zum Principe seiner Philosophie; aber die Idee

[1] Vgl. hiezu als Ergänzung die in unserer Abhandlung: „Rosmini's Stellung u. s. w." (SS. 36 ff.) wiedergegebenen kritischen Auslassungen d'Ercole's über Rosmini's Ente possibile.

steht dem Geiste von Außen gegenüber, offenbart sich ihm, so daß er von ihr eine Anschauung hat; so wird sie zum Objecte des Geistes als Subjectes. Sie ist ihm wol durch sich selbst evident, aber es ist ihm verwehrt, sie zu durchdringen und mit ihr zu identificiren. Damit ist jede philosophische Erkenntniß im Principe negirt; wenn die absolute Wahrheit oder Gott, mit welchem die Idee nach Gioberti identisch ist, dem Denken äußerlich bleibt, so ist es ein vergebliches Bemühen, sie geistig zu gewinnen. Gioberti identificirt die Idee mit der absoluten Realität, ohne uns zu sagen, wie er dazu kommt, die Idee auf das Sein zurückzuführen. Zugegeben, daß die Idee ein Sein ist, wäre weiter auch zu zeigen, daß dieses Sein die absolute Realität sei; Gioberti ist den Nachweis dessen schuldig geblieben. In Wahrheit ist ihm die Idee einfach nur Object, womit so viel besagt ist, daß sein Idealismus ein abstracter und arbiträrer Idealismus sei. Der Übergang vom Sein zur Existenz ist bei Gioberti noch weniger motivirt, als die Identification der Idee mit dem Sein; er stattet das Sein mit dem Vermögen schöpferischer Productivität aus, indem er, man sieht nicht, wie und warum, die Idee der Causalität in's Sein hineinträgt und zugleich die Causalitätsidee in die Creationsidee umbildet. Übrigens beruht sein Creationsbegriff auf einer rein anthropomorphistischen Vorstellungsweise; zugleich gibt er demselben einen höchst willkürlich bestimmten Sinn, so daß Alles: Prädestination, ewiges Leben, Gnade und Mysterium, in denselben aufgenommen wird. Gioberti faßt das Schaffen als ein Hervorbringen aus Nichts und als einen Act freier göttlicher Willkür auf; er läßt durch die Creation das Endliche gesetzt werden und damit ein undenkbares Verhältniß zwischen Endlichem und Unendlichem begründet werden. Natürlich wird die Denkunmöglichkeit dieses Verhältnisses nicht zugegeben, sondern statt dessen die Unzulänglichkeit der endlichen menschlichen Vernunft gegenüber dem unendlichen Göttlichen betont; es ist dieß ein den neuzeitlichen Vertretern einer specifisch italienischen Philosophie gemeinsamer Zug und paßt zur katholischen Tendenz derselben. Gioberti, der in dem Absoluten etwas unserer Intelligenz Entrücktes sieht, will seltsam genug die Philosophie auf die Anschauung des Absoluten gründen; der Selbstwiderspruch eines solchen Unternehmens liegt offen da.

Mariano erklärt die Behauptung für unbegründet, daß in den nachgelassenen Werken Gioberti's eine völlig neue Denkrichtung zu Tage trete. Es lasse sich nicht leugnen, daß in denselben Züge einer

itionelleren Theorie und einer exacteren Auffassung der Wissenschaft
h vernehmbar machen. Wenn man aber weiter gehen und sagen
olle, Gioberti habe in seinen nachgelassenen Werken seine frühere
hilosophie förmlich zurückgenommen und ein der Hegel'schen Lehre
ahekommendes Denksystem entwickelt, so ist dieß nicht bloß eine crasse
bertreibung, sondern einfach Widersinn. Mariano hält eine Zusammen-
ellung Gioberti's mit Hegel für ebenso unzulässig, als jene Rosmini's
it Kant; von letzterem Vergleiche bemerkt er, er nehme sich aus, wie
ie Vergleichung einer Molluske mit dem menschlichen Organismus;
ezüglich der Zusammenstellung Gioberti's mit Hegel meint er, daß
it gleichem Rechte auch Anaxagoras mit Hegel parallelisirt werden
nne. Die neuen Gedankenanläufe Gioberti's halten an sich keinen
ergleich mit Hegel's großartiger und systematisch durchgebildeter Ge-
nkenconception aus, und werden überdieß durch Äußerungen ent-
gengesetzter Art indirect oder direct wieder zurückgenommen.

Das Neue in Gioberti's nachgelassenen Werken reducirt sich auf
olgendes: Alle Kräfte der menschlichen Innerlichkeit zielen auf das
enken ab; die Sensibilität ist unentwickelter Gedanke, die Vernunft
er entwickelte Gedanke, das Wesen der Methexis ist die reine Geistigkeit,
elche die Entwickelungsstufen der mechanischen, physischen, chemischen,
nstinctiven, rationellen Kraft durchläuft. Das immanente Denken be-
rachtet sich selber, indem es successiv verschiedene Momente durchläuft
Reflexion); dieß ändert jedoch nichts an der Natur des Denkens,
nd besteht mit der Stetigkeit seiner inneren Evidenz zusammen. Das
mmanente Denken affirmirt seine Wahrheit durch sich selbst und läßt
ein Licht auch auf die vermittelte Erkenntniß fallen. Der Dynamismus
nd das Leben des Universums ist die Evolution der reinen Geistigkeit.
Jede Realität ist Bewußtsein, entweder elementares und potentielles
der entwickeltes und actuelles Bewußtsein. Eine Realität ist nur in-
oferne vorhanden, als sie sich selbst besitzt, auf sich selbst reflectirt und
n dieser Reflexion sich mit sich selber identificirt. Diese innere Selbst-
dentification ist das Bewußtsein. Gott und das Universum fallen unter
ie gemeinsame Kategorie des Bewußtseins; Gott ist actuell unendliches
Bewußtsein, das Universum virtuell unendliches Bewußtsein. Außer dem
Bewußtsein gibt es nichts und kann es nichts geben; Existenz, Bewußtsein,
Denken sind Eines und dasselbe. Die verschiedenen Stufen und Sphären
der Realität sind Stufen, Momente und Sphären des Bewußtseins, das
Bewußtsein aber ist Seele; sonach ist Alles Seele. Der transcendentale

Psychologismus ist der wahre Ontologismus. Fichte hatte eine Anschauung von dieser Wahrheit; darin besteht die Eigenthümlichkeit und Tiefe seiner Philosophie. Carteſius hatte die Tragweite und den philosophischen Gehalt seines Cogito ergo sum noch nicht geahnt. Die primitive Activität und das primitive Denken reflectiren sich in sich selber durch einen einzigen Act, der einen doppelten Terminus in sich enthält, sich selbst und das Sein. Das primitive Denken erfaßt sich als primitives nothwendig; würde es sich selbst nicht erfassen, so könnte es auch das Sein nicht wahrnehmen. Der individuelle Geist steht mit Gott durch das innere Wort und durch die Intuition in Verbindung. Der Schöpfer steht zum Menschen als wollendem und denkendem in Beziehung. Obschon die Intuition ein einziges Object hat, schließt dieses doch die Wurzel aller Differenz in sich; die ideale Formel percipirend, nimmt die Intuition die Creation und die Welt wahr; die Welt ist aber, soweit sie das Zusammensein der Ideen ist, in der Idee Eines. Gott ist unendliche productive Kraft, die nach Innen und Außen producirt; Gott kann indeß nichts Anderes als sich selbst produciren, der Schöpfungsact ist sonach ein theogonischer Act. Gott bringt sich selbst in unendlicher oder in endlicher Weise hervor; die Welt ist ein unvollkommener, skizzenhafter Gott. Die geschaffenen Dinge haben in unserem Denken und Vorstellen eine gesonderte Existenz. Diesen Sätzen der Protologia sind als neue Sätze aus der Filosofia della rivelazione folgende anzureihen: Die katholische Freiheit ist die höchste Freiheit, der alle Auctoritat unterthan ist; sie gründet in der Freiheit des Individuums. Der freie und in gewissem Sinne schöpferische Act des Individuums erzeugt mittelst eines Fiat den Glauben und mit dem Glauben sein Object; dieß ist die Lehre Fichte's in ihrer Anwendung auf die Offenbarung. Der Mensch schafft in gewissem Sinne selber seine Kirche, seinen Gott, seinen Cult, sein Dogma. Er thut dieß immer, selbst wenn er sich bemüht, das Gegentheil zu thun, weil es metaphysisch unmöglich ist, daß es einen Willensact gebe, der nicht wesentlich autonom wäre. Die Geistigkeit ist ihrer Natur nach autonom; die geschöpfliche Autonomie hängt einzig vom Schöpferacte ab und ist nicht bloß eine Copie dieses Actes, sondern Participation an demselben. Die Moralität ist die Freiheit selber in Bezug auf Gott; dieß deutet Moses an, der uns Gott kennen lehrt als Jenen, der mit den Menschen einen wahrhaften Bund eingeht und denselben erneuert. Freisein heißt sich Gott wählen

und ihn gewisser Maßen schaffen oder, besser gesagt, zur Erschaffung desselben concurriren; dieß folgt daraus, daß Gott sich selber schafft und der Mensch an diesem Schaffensacte participirt. Der Mensch thut es in allen Dingen Gott gleich; Gott schafft den Menschen, und der Mensch seinerseits wieder Gott; in diesem Sinne bewahrheitet sich Fichte's Lehre. Ich bin Katholik, weil ich will; ich glaube an den Papst, weil ich an ihn glauben will, und so bin ich als Glaubender sein Richter, weil ihn mein Urtheil auf seinen Thron setzt. Ich bin frei wie Gott selbst im Schöpferacte; die Geistigkeit ist eine Freiheit und Autonomie höchsten Ranges. Das Supraintelligible — heißt es weiter wieder in der Protologia — ist einfach die noch nicht realisirte Essenz des Geistes; es ist unentwickelte Intelligibilität. In der himmlischen Glorie werden sich alle Intelligenzen in Folge ihrer Participation am universellen Geiste wechselseitig durchdringen; alle Geister werden im göttlichen Denken ihr Leben haben. Das Unendliche ist die Macht des Endlichen, so wie umgekehrt das Endliche die Macht des Unendlichen. Der Schöpferact ist als subsistenter Act Gott selber; er ist die absolute unendliche Beziehung.

Mariano will nicht in Abrede stellen, daß sich in den vorgeführten Äußerungen Gioberti's Annäherungen an eine wirklich speculative Auffassung der Dinge finden. Die Identification von Realität und Bewußtsein, die Behauptung, daß der primitive Gedanke nicht bloß Seinsgedanke, sondern auch Selbstgedanke sei, die Intuition als Einheit ihrer selbst und des Seins, die Selbstthervorbringung Gottes im endlichen Sein, die Auffassung des Supraintelligiblen als einer bloß relativen und temporären Schranke des Bewußtseins, die Auffassung Gottes als Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem sind Geistesblicke, welche die Vermuthung erwecken könnten, daß Gioberti der wahren Lösung des Problems der Wissenschaft sich sehr genähert hätte. Man beachte indeß die nebenher gehenden anderweitigen Äußerungen Gioberti's, welchen zufolge das im immanenten Stande des Denkens durch den Intuitionsact percipirte Sein absolut objectiv ist und das immanente Denken kein Urtheil ist, kein Bewußtsein implicirt und somit das durch den Intuitionsact percipirte Sein einfach nur Perception ohne judicative Thätigkeit ist. Demzufolge ist der menschliche Geist bloß Betrachter des sich ihm repräsentirenden Intelligiblen; nicht der Mensch urtheilt: „Das Sein ist", sondern das Sein sagt zum Menschen: „Ich bin". Die Beziehung Gottes zu

den Existenzen wird durch das discursive Denken percipirt; der Mens
schaut das göttliche Denken und Thun, weil Gott sich ihm offenbar
Das intuitive Denken repräsentirt uns als virtuelles Erkennen die in
Embryo der Potentialität eingewickelten Wahrheiten, welche durch da
reflexive Denken auseinandergeschieden werden müssen. Die Intuition
macht uns die göttliche Essenz, die Reflexion die Attribute derselben
percipiren. Durch die Reflexion percipiren wir in unvollkommene
Weise den Selbstgedanken des Seins und treten in Verbindung mi
der göttlichen Intelligenz. Durch die Intuition percipiren wir einfach
das Sein, die Reflexion macht uns dasselbe als Intelligibles und al
Intelligenz kenntlich, sie vermittelt uns die Idee des Seins von sich
selber. So vollendet die Reflexion das Werk der Intuition; sie alterir
die Dinge nicht, vervollkommnet sie aber durch Zurückbeziehung au
ihre natürliche Essenz, durch Zurückbeziehung des Abbildes auf sein
Urbild. Unsere actuelle Intelligenz kann das reine und concrete In
telligible der Intuition nur dadurch ergreifen, daß es dasselbe mittels
Reflexion in ein gemischtes und abstractes Intelligibile verwandelt
Das Object der Intuition ist das Unendliche; wir sehen es nur
sofern es uns in endlicher Fassung schaubar wird. Die den Creationsac
percipirende Intuition ist keine Participation an demselben, die Reflexion
hingegen ein dialektisches und mitschöpferisches Thun. Die Philosophi
muß dem Sensus communis mit Bezug auf dessen Principien un
Schlußconclusionen folgen, und hat sich nur in den Mittelstufen un
Zwischengliedern zwischen Princip und Schlußconclusion und in Bezu
auf die Methode, d. i. auf die wissenschaftliche Connexion der Theil
glieder des wissenschaftlichen Ganzen vom Sensus communis zu ent
fernen. Der Sensus communis ist die Intuition, von welcher di
wissenschaftliche Reflexion auszugehen hat. Hier liegt die Wurzel de
Unterschiedes zwischen Religion und Philosophie; die Religion lebt in
Reiche der Intuition, die Philosophie waltet im Bereiche der Reflexion
Die ideale Formel bedarf, um Object der Reflexion werden zu können
des Wortes, welches die Brücke von der Intuition zur Reflexio
bildet. Das Wort hat die Idee seiner selbst erzeugt, und der formulir
Ausdruck derselben ist in der Kirche hinterlegt. Die modernen Ratio
nalisten stützen sich auf Vorurtheile eines vulgären Philosophismus
als da sind: Vernunftautonomie, Unmöglichkeit des Übernatürliche
und Supraintelligiblen. Ist die Offenbarung wahr, so muß die Ve
nunftautonomie falsch sein; der Mensch hat hienieden kein ande

Bewußtsein als das kosmische, das palingenetische Bewußtsein wird ihm durch den Tod zu Theil. Der Kosmos fällt in die Zeit, die Palingenesie gehört der Ewigkeit an. Die Palingenesie ist Ziel und Ende des Kosmos; das reine Intelligible wird sich im olympischen Zustande oder paradiesischen Leben verwirklichen. Die Ideen sind in Gott und bilden in ihm eine einzige Idee, welche durch den Creationsact aus ihrer Einheit heraustritt und in die Vielfältigkeit der relativen Intelligibilität auseinandergeht. Intelligenz und Freiheit sind zwei ursprünglich unbeschriebene Tafeln, welche in der Zeit beschrieben werden. Die Essenz des geschaffenen Seins ist die Virtualität, welche erst am Ablaufe des kosmischen Processes in die vollkommene Actualität übergeht. Gott ist Princip und Ziel der Philosophie; somit ist das Princip der Philosophie vorweltlich, das Ziel derselben überweltlich. Sie schließt Mysterium und Geheimniß in sich, dessen Schlüssel in der Offenbarung geboten ist. Daher die Immutabilität der echten Philosophie; die veränderliche Philosophie, deren Wandel und Wechsel in der Geschichte der Philosophie erzählt wird, ist die heterodoxe Philosophie, die nur dem Namen nach Philosophie ist. Es ist erlaubt, eine göttliche Philosophie anzustreben, aber nicht möglich, sie zu erreichen; die göttliche Philosophie ist die absolute Philosophie, die menschliche Philosophie eine relative. Die göttliche Philosophie ist außer und über dem Schöpferacte und deßhalb außer und über der menschlichen Intelligenz; sie ist der intellective Besitz des Seins in dessen Wesenheit und unendlicher Einheit. Die menschliche Philosophie, welche hienieden eine Participation an der absoluten Wahrheit ist, wird im künftigen Leben nur als ein Schatten erscheinen. Der Philosoph soll hier im menschlichen Zeitleben auf Beides, auf das Absolute und auf das Relative sein Augenmerk richten; die Wechselbeziehung beider ist das eigentliche Problem der Philosophie und der Schlüssel zum Verständniß desselben die Creationsidee. Die Philosophen der vergangenen Jahrhunderte haben dieß nicht erkannt. Vor Galilei wollten die Vertreter der christlichen Philosophie das Absolute vom Relativen abtrennen; nach Galilei wollte man umgekehrt das Relative vom Absoluten losreißen oder es andererseits geradezu mit demselben vermengen. Die wahre Philosophie ist sonach noch nicht geboren; sie muß eine metaphysische und positive Philosophie sein, und ist dieß, wenn sie sich auf den Creationsact stützt, und in Folge dessen die in der idealen Formel ausgedrückte unzerreißbare Einheit der Ideen von Gott, Welt und Mensch erfaßt.

Dieſe von Mariano aus der Protologia ausgehobenen Sätze beweiſen wol unwiderleglich, daß Gioberti in der ſpäteren Epoche ſeines Philoſophirens ſeine frühere Epoche nicht verleugnen wollte; für Mariano liefern ſie den Beweis, daß es unthunlich ſei, Gioberti mit Hegel zuſammenzuſtellen. Er unterzieht das Verfahren Jener, welche aus Gioberti's nachgelaſſenen Schriften den Beweis einer geiſtigen Verwandtſchaft Gioberti's mit Hegel erbringen wollen, einer kritiſchen Beleuchtung, um das Verkehrte dieſes Unternehmens an's Licht zu ſtellen. Es werde geſagt, daß man ſich nicht an den Wortlaut, ſondern an den Geiſt und die Tendenz des Inhaltes der nachgelaſſenen Schriften Gioberti's zu halten habe; man folgert aus demjenigen, was Gioberti angeblich eigentlich ſagen wollte, dasjenige, was er unter Preisgebung ſeines früheren Standpunktes nothwendig ſagen mußte, wenn er es auch in Wirklichkeit nicht geſagt, und wie Mariano dargelegt zu haben glaubt, gar nicht einmal ſagen wollte. Dieſe willkürliche Umdeutung der wahren Meinung Gioberti's glaubt Mariano ſpeciell an Spaventa bemängeln zu müſſen,[1] bei welchem ſie mit dem allgemeinen Beſtreben, eine nicht vorhandene Denkverwandtſchaft der neuzeitlichen italieniſchen Philoſophie mit der neudeutſchen Speculation aufzuweiſen, zuſammenhänge.[2] Nach Spaventa faßt das richtig verſtandene Creationsproblem jenes des Geiſtes in ſich; nun aber hat, argumentirt Spaventa, Gioberti ſich das Creationsproblem als philoſophiſches Problem geſetzt, alſo hat er das Problem des Geiſtes ſich zur Aufgabe geſetzt, weil dieſes den Ausgangspunkt, den Endpunkt und das Regulativ für die Löſung jenes erſteren Problems conſtituirt. Während Gioberti den Geiſt einfach als etwas Geſchaffenes erklärt, legt ihm Spaventa die Lehre unter, daß der Geiſt ſich ſelber ſchaffe und erzeuge, und daß er, ſoweit er ſich ſelber erzeugt, creatives Sein ſei. Spaventa will überdieß zeigen, daß in dieſer Auffaſſung des Geiſtes ſich die echt ſpeculative Hegel's reflectire. Letztere werde dadurch gewonnen, daß man, indem man das Endliche zum Unendlichen in Beziehung ſetzt, erſteres in das letztere als beſtimmendes Moment hineingenommen werden laſſe, in Folge deſſen das Unendliche aufhöre, das Endliche außer ſich zu haben, und die vom Standpunkte des urſprünglich abſtracten Denkens vorgenommene Vermittelung in ſich ſelbſt zerfließe

[1] Philos. contemp., pp. 124 sgg.

[2] O. c., pp. 14 sgg.

und sich aufhebe; die Vermittelung des Absoluten mit einem Anderen außer ihm setze sich in eine absolut unmittelbare Selbsthervorbringung des Absoluten um, da sie eben nur eine Vermittelung des Absoluten mit sich selber sei. Diese Unmittelbarkeit, diese absolute Gegenwart aller Dinge im Unendlichen, oder wenn man wolle, diese Allgegenwart des Unendlichen in allen Dingen sei der Geist. Angenommen, daß diese Erklärung des Geistes die richtige wäre — erwidert Mariano — so wäre sie doch nicht jene Gioberti's; wenn auch Gioberti sagt, daß das Contingente, welches vom Standpunkte der Reflexion seinen Grund außer sich habe, in der Intuition mit seinem Grunde verknüpft werde, so läßt er es dennoch nicht in der von Spaventa gewollten Weise in seinen Grund hineingenommen und aus demselben herausgesetzt werden; er faßt die Creation nicht als einen Act innerhalb des Unendlichen selber, sondern als einen materiellen äußeren Act, und die Intuition des menschlichen Geistes ist bei Gioberti nur Repräsentation dieses äußeren Actes und keineswegs eine innerliche Selbstbezeugung des Geistes vor sich selber.

Aus dem Gesagten geht zugleich auch hervor, daß Mariano weder das Vorgehen Spaventa's in der Gewinnung des echten Begriffes vom Geiste, noch auch den von Spaventa aufgestellten Begriff des Geistes selber als richtig gelten läßt. Wir haben in dieser Beziehung auf die oben gegebenen Ausführungen über die Art und Weise, wie Vera den Begriff des Geistes gewinnt und das Absolute in seiner dialektischen Entwickelung zum Geistwerden bestimmt werden läßt, zu verweisen; augenscheinlich vermißt Mariano mit Vera bei Spaventa die vollkommene metaphysische Objectivität, welche jedes empiristische Element in voraus ausschließt und abstößt, um der reinen Selbstentfaltung der absoluten Idee aus sich selber vollkommen freien Raum zu verschaffen.

III.

Spaventa sucht den Stützpunkt seines philosophischen Denkconceptes in Hegel insofern, als ihm um den Begriff der absoluten Subjectivität zu thun ist, die ihm mit dem Begriffe des Geistes zusammenfällt. Demzufolge bestimmt und charakterisirt er den von ihm eingenommenen Denkstandpunkt im Gegensatze zu den Objectivisten und Semisubjectivisten,[1]

[1] Wir legen unseren Ausführungen über Spaventa's Philosophie seine umfangreiche akademische Abhandlung: Studii sull' Etica Hegeliana (162 pagg. in 4°)

sofern ersteren der Begriff des Geistes völlig abgeht, während letzteren einen rein empiristischen, daher unphilosophischen und unwahren Begriff vom Geiste haben. Damit sind die Grenzen seines philosophischen Denkconceptes so weit gezogen, daß lediglich der naturalistische Positivismus und der rein empiristische Psychologismus außerhalb dieselben verwiesen ist, und innerhalb derselben die gesammte italienische Denkentwickelung seit Galluppi als Vorstufe seiner selbsteigenen Denkanschauung, und im Zusammenhange damit die bei Vera fehlende positive Würdigung Kant's Raum findet. Er betont an Galluppi und Rosmini die Idealität und geistige Selbstständigkeit der philosophischen Denkanschauung, letztere unbeschadet ihrer Vertrautheit mit Kant, welche ihnen ihre eigenthümliche Bedeutung für die Entwickelung der neuitalienischen Philosophie verschafft habe. Galluppi dürfe man nicht zu einem Empiristen machen: dawider spreche seine Lehre von der Idealität des Bewußtseins von der Subjectivität der Kategorien, von der Urthümlichkeit (originalità) des geistigen Erkennens, die er im theoretischen Erkennen allerdings als eine indeterminirte ansieht, im praktischen Erkennen aber zufolge seines praktischen synthetischen Urtheile a priori als eine determinirte faßt. Weit entschiedener als bei Galluppi tritt die Idealität und Urthümlichkeit des geistigen Erkennens bei Rosmini hervor, welchem die italienische Philosophie einen großen Reichthum an psychologischen, logischen und metaphysischen Untersuchungen verdanke; es sei mit Bedauern wahrzunehmen, daß diese Schätze heimischer Philosophie ignorirt, und statt dessen begierig nach der Masse des Schalen und Leeren, was aus Deutschland, Frankreich und England in Italien importirt wird, gegriffen werde.

Die Objectivisten und Semisubjectivisten haben unbeschadet der zwischen ihnen bestehenden Differenzen dieß Doppelte miteinander gemein, daß sie das Subject mehr oder weniger bestimmt vom Object abtrennen und in Folge dessen einen falschen Begriff des Absoluten aufstellen. Den Semisubjectivisten gilt das Absolute nur als Object, sie lassen es dem betrachtenden Geiste äußerlich gegenüberstehen und setzen die Absolutheit desselben in seine Unerkennbarkeit; sie merken nicht, daß diese Erklärung des Absolutseins auf der falschen Identification

---

zu Grunde, welcher eine ausführliche Einleitung unter dem Titel: L' Assoluto il Relativo e la relazione assoluta vorausgeschickt ist. Die Beziehung dieser einleitenden Erörterung auf die oben von Mariano als Spaventa's Lehre vorgeführte Deduction der Idee des Geistes ist nicht zu verkennen.

eines Relationsbegriffes (Incongruenz zwischen Subject und Object der Erkenntniß) mit dem Begriffe des Absoluten beruht. Die Objectivisten unterscheiden sich in Bezug auf den Begriff des Absoluten, den sie trotz ihrer Behauptung, daß man nicht wissen könne, ob und was das Absolute sei, festhalten, von den Semisubjectivisten dadurch, daß sie es keinen Gegenstand der Erfahrung sein lassen; der Erfahrung gehöre nur das Relative an, dessen Complex die Welt der Objecte constituire. Der Welt der Objecte lassen die Objectivisten auch das menschliche Subject als einen geringen Bruchtheil derselben angehören; sie beachten nicht, daß die Gesammtheit der objectiven Realitäten nur im Vorstellen jenes kleinen Bruchtheiles existire, welchem sie so wenig Werth beilegen. Für die Semisubjectivisten existirt das Object im cogitativen Acte, ihr Verhältniß zur wirklichen Welt ist sonach ein durch den Denkact vermitteltes; dieß unterscheidet sie von den reinen Objectivisten. Aus dieser Differenz erklärt sich ihre verschiedene Sprechweise über das Absolute, welches sie im Gegensatze zu Hegel gemeinsam aus der Welt bannen; die Semisubjectivisten sagen, das Absolute transcendire schlechthin den Gedanken, die Objectivisten, es transcendire schlechthin die Erfahrung. Gegen Hegel, welcher die Absolutheit in der innigsten Einigung des Gedankens und der Erfahrung und sonach in der absoluten Erkennbarkeit bestehen läßt, werden von diesen beiden gegnerischen Seiten die zwei einander aufhebenden Vorwürfe des Relativismus und Absolutismus erhoben; das Richtige ist, daß beide gegnerische Parteien die in harmonischer Einheit geeinigten beiden Momente des Hegel'schen Begriffes des Absoluten auseinanderreißen, und die eine der beiden Parteien das eine, die andere das andere in ihr Denkconcept nicht passende Moment des Hegel'schen Begriffes bei Seite wirft. Die Semisubjectivisten verwerfen das Absolute in der Erfahrung, d. i. das Absolute in seiner Erscheinung und Offenbarung, im Werden; die Objectivisten verwerfen das Absolute als Denken; keine der beiden gegnerischen Parteien schwingt sich zum Gedanken der absoluten Relation auf, in welcher alles Seiende aufgeht, indem das Relative an sich und das Absolute an sich und in ihrer Auseinanderhaltung nur abstracte Entitäten und auseinandergerissene Glieder der organischen lebendigen Einheit sind. Die Semiobjectivisten verwechseln die Relation mit dem Relativen (als Gegensatz zum Absoluten), die Objectivisten die Absolutheit mit dem Absoluten (als Gegensatz zum Relativen). Den Ersteren gegenüber ist zu sagen, daß das Fortschreiten vom reinen Sein (Primo pensabile) zum

Pensabile assoluto, d. i. zur absoluten Subjectivität der Welt o
Einheit des Erkennens und Wollens, der Wahrheit und Güte, u
von dieser als erstem Existenten und homogener indifferenter Äuß
lichkeit (Raum) zur Innerlichkeit (körperliches Subject, Thier, Sin
und vom absoluten Sinn (menschlicher oder geistiger Sinn) zum Gei
oder absoluten Subjecte — nicht ein leeres Spiel des Gedankens o
blasser Wiederschein eines entfernten unsichtbaren Objectes, sondern
unendlicher Act, als ein sich in sich selber determinirender Act ein
des Absoluten, ein Act der denkenden Selbsterfassung des Absolu
sei. Den Objectivisten gegenüber ist zu betonen, daß dieser Proceß,
welchem das Denken sich selber hervorbringt, seinen Inhalt innew
und dialektisch vermittelt, den Gesammtinhalt der Erfahrung in
schließt und selber die absolute Erfahrung ist; diese steht jedenfalls
Range höher und hat mehr geistigen Werth, als jener losgeriss
Bruchtheil derselben, welchem man den Namen Erfahrung beizule
pflegt.

„Absolute Relation" ist der Terminus, in welchen Spaventa
Inhalt seiner philosophischen Gesammtanschauung zusammendrän
Die absolute Relation ist das absolute Subject oder der Geist
Dinge, der nicht etwa ein Sein außer allen anderen Dingen, sond
die absolute Identität derselben, die Spinozistische Substanz als Subj
bezeichnet. Wer diesen Begriff des absoluten Geistes nicht erfaßt h
kann sich dem Irrthum nicht entziehen, das Werden außerhalb d
Absolute zu verlegen, wie Mamiani und alle anderen Theisten u
Supranaturalisten es thun, und umgekehrt das Absolute vom Werd
d. h. vom Denken die Intuition, von der Intuition das Denken, v
Phänomenon das Noumenon und vom Noumenon das Phänomen
auszuschließen, wie von Seite der Objectivisten geschieht. Beiders
behauptet man die Unvereinbarkeit des Absoluten mit dem Werd
und vom Standpunkt ihres Denkens aus haben die Gegner vollkomm
Recht. Dieser Standpunkt ist indeß nur jener des sogenannten nat
lichen Denkens, dessen Unvollkommenheit und Unzureichendheit sei
Zeit schon Vico beklagte, und daraus erklärte, daß der in die sinnli
Leiblichkeit versenkte Geist des Menschen nur mit mühevoller Anstrengu
dahin gelange, sich selbst zu verstehen; er bleibe auch dann, wenn
neben den Dingen sich selbst verstehen wolle, den Außendingen
gewendet, und fasse sich selbst nach Art derselben auf, d. i., s
Spaventa bei, als Ens naturale, und nicht als Geist und Subj

ßu dieſen Fehler verfallen nicht nur die Naturaliſten, ſondern auch
heiſten und Spiritualiſten wie Mamiani, welche nicht dazu kommen,
nſtlich ſich zu fragen, wie der Geiſt, d. h. ein Sein, welches nicht
oß Ens ſondern Mens iſt, möglich ſei. Sie ſehen nicht, daß ihre
cluſive Gegenüberſtellung des Abſoluten und des Werdens die
öglichkeit des Geiſtes als eines Seins, das in der Welt und über
r Welt iſt, aufhebe. Das Abſolute wird ohne Werden nicht vernehmbar,
ßt ſich nicht verſtehen, wird nicht durchſcheinend, vermenſchlicht ſich
cht, wird nicht Subject; Subject kann aber auch ein völlig unbeſtimmtes
Werden ohne Abſolutheit nicht ſein. Das Subject muß beides, Abſolut-
eit und Werden in ſich einigen, und iſt dann das wahrhafte Sein;
ißt man es bloß von der einen oder von der anderen der beiden
Seiten, ſo wird es vom Subjecte zum Objecte, d. i. zum endlichen und
ecundären Sein degradirt. Die im Subjecte vollzogene Einheit des
bſoluten und des Werdens ſchließt die tranſitive und reflexive Einheit
1 ſich, welche beide Einheiten bloß das Object (der Objectiviſten und
Semiſubjectiviſten) conſtituiren, und geht über beide hinaus, indem ſie
ieſelben ſich ſubjicirt und einordnet.

Spaventa ſieht in Hegel die Vermittelung von Spinoza und
Kant; durch die Hineinnahme Kant's in Spinoza erzeugt ſich ihm der
hiloſophiſche Begriff des Subjectes als der Einigung des unruhigen
nd beweglichen Relativen mit dem unbewegten Abſoluten. Die hohe
Bedeutung der Hegel'ſchen Philoſophie beſteht in der Schaffung dieſes
Begriffes, der bis dahin nicht vorhanden war; ſeine Logik und alle
eine übrigen Werke ſind als Verſtändigungen über den philoſophiſchen
Begriff des Subjectes anzuſehen. Vom Subjecte wird wol in jeder
Philoſophie, auch in jener der Objectiviſten und Semiſubjectiviſten
geſprochen; aber die Semiſubjectiviſten ſtellen den Begriff desſelben
ls einen gegebenen hin, ohne ſich um ſeine Erzeugung zu bemühen,
ie Objectiviſten halten ein ſolches Bemühen für erfolglos und ver-
ichten darum auf die Löſung des Problems vom Abſoluten. Alſo auf
er einen Seite eine Löſung ohne Problem, auf der anderen ein
Problem ohne Löſung. Die von den Objectiviſten als unmöglich auf-
gegebene Löſung beſteht darin, daß das aller Erfahrung zu Grunde
egende aprioriſche Element, ohne welches die Erfahrung ſelber gar
icht möglich wäre, zur gebührenden Geltung gebracht wird. Kant
nnte das alle Erfahrung tragende aprioriſche Element die urſprüngliche
nthetiſche Einheit, die im Ich gegeben iſt. Die Bedeutung der

Hegel'schen Philosophie besteht darin, evident gemacht zu haben, daß diese ursprüngliche synthetische Einheit, welche dem geistigen Leben der Individuen und der Völker als ein ursprünglich Unbewußtes zu Grunde liegt, nicht bloß, wie Kant dafürhielt, eine Kritik, sondern zugleich eine höhere Autorisation der gesammten Erfahrung in sich schließt. Und um nichts Anderes, als um diese mit dem vertieften Selbstbewußtsein gegebene höhere Autorisation aller Erfahrung handelt es sich; dieselbe soll aus dem Wesen des Geistes verstanden werden, und damit die Erfahrung selber in die Region der wahrhaften Geistigkeit erhoben werden.

Aus dem Gesagten ist die zwischen Spaventa und Vera bestehende Differenz in Auffassung der Hegel'schen Philosophie unschwer zu entnehmen. Vera betont die mit dem Standpunkte der Idee gegebene metaphysische Absolutheit des philosophischen Erkennens; Spaventa faßt die Hegel'sche Lehre von jener Seite in's Auge, nach welcher sie sich als die höchste geistige Bewahrheitung der menschlichen Erfahrungserkenntniß gibt, ohne jene Bewahrheitung für das dem Einzelnen unerreichbare absolute Erkennen ausgeben zu wollen.

IV.

Unter die nicht zur wahrhaften Geistigkeit des philosophischen Denkens vorgedrungenen Semisubjectivisten rechnet Spaventa, wie wir oben vernahmen, auch Mamiani, gegen welchen er speciell darum polemisirt, weil derselbe wiederholt und scharf gegen den Hegelianismus sich ausgesprochen hatte. Unter den gegen Hegel's Lehre erhobenen Anklagen greift Spaventa im Besonderen jene auf, daß der Hegel'sche Pantheismus alle Moral im Principe aufhebe; diese Anschuldigung zu widerlegen, ist der Zweck der Schrift Spaventa's sull' Etica Hegeliana, welche in sechs Abschnitten von den Grundvoraussetzungen der Hegel'schen Ethik, von der ethischen Wirklichkeit, von Recht, Moralität und Societät, vom überweltlichen Geiste handelt und den Gesammtinhalt der Philosophie Spaventa's mit Beziehung auf die ethische Idee entwickelt.

Die Grundvoraussetzung der Ethik ist das Dasein eines geistigen, freien Subjectes; der Geist hat aber die Natur, und diese den Logos zu ihrer Voraussetzung. Geist und Natur sind reale Voraussetzungen, der Logos ist die ideale Voraussetzung der Ethik. Der Geist ist die Wahrheit der Natur; die Natur erlischt gewisser Maßen in dem Acte,

welchem der Geist aus der Natur heraustritt und sich von ihr terscheidet; sie hat aber damit nicht aufgehört zu sein, vielmehr unte der Geist ohne sie nicht sein. Sie ist sich im Geiste innerlich worden; sie beginnt mit der reinen Äußerlichkeit (Raum, Äther) und idet in der subjectiven Innerlichkeit (Animalität). Das Thier ist die öchste Entwickelungsstufe der Natur als solcher, ist aber noch nicht eist; die Natur sammelt sich im Thiere zur idealen Einheit, diese st aber noch gehemmt durch die Äußerlichkeit, die im thierischen Sein hre Concentration anstrebt, und zwar zum Empfinden und Vorstellen, ber nicht bis zu jenem Grade von Innerlichkeit vordringt, in welchem ie verinnerte Natur sich selbst in ihrer Universalität zum Objecte würde. Der Unterschied zwischen Natur und Geist ist, logisch aus- edrückt, jener zwischen Particulärem und Universalem oder, noch esser, zwischen Particulärem und Individuum, indem das wahrhafte Individuum und somit wahrhaft Universale sich selbst als Universale um Objecte hat. Das Universale als solches ist die Essenz des Geistes.[1] Der Unterschied zwischen Geist und Natur ist weder ein ein quantitativer,[2] noch ein bloß qualitativer;[3] vielmehr sind Logos, Natur, Geist dasselbe Absolute in drei Formen, sie sind jedes für sich dieselbe Idee, dieselbe absolute Totalität, welche die Idee ist. Das Wesen der Idee ist absolute Selbstvermittelung; da nun die Natur die Idee in ihrer unmittelbaren Existenz ist, so entspricht sie als Existenzform der Idee nicht dem Wesen der Idee. Darum muß die Idee, um ihr Wesen zum Ausdrucke zu bringen, schrittweise ihre unmittelbare äußerliche Existenz überwinden, sie muß die Negation

[1] Dieß ist nach Spaventa von den neuzeitlichen italienischen Ontologisten mit vollster Bewußtheit ausgesprochen worden. Rosmini: l' essenza dello spirito è l' Ente, l' universale, l' oggetto ideale. Gioberti: è l' Ente (l' universale) che crea l' esistente (il particolare) e l' esistente che ritorna all' Ente; cioè l' universale che sa sè stesso come universale. E così Hegel: la ragione conscia di sè come ragione.

[2] Essenza di tutto è l' intelligenza: unità di ideale e reale; la natura è tale unità con esuberanza di reale, lo spirito con esuberanza d' ideale (Schelling). O anche: natura e spirito sono l' esistente, creato dall' Ente (i giobertiani); non si pon mente al ritorno, o si comprende male; non si considera, che il ritorno, come attualità, è l' essenza dello spirito.

[3] Estensione e pensiero, infatti, non sono due elementi, due note, due parti, in una parola due qualità diverse della sostanza (tale è lo sbaglio di Mamiani), ma sono i suoi attributi infiniti.

ihrer selbst negiren, um eine ihrem Wesen entsprechende Realität zu erlangen. Dieß ist die Existenzform der Idee als Geist. Die Natur ist nicht ein Anderes neben dem Geiste, sondern die Idee in ihrem Sein außer sich und der Durchgang zum Fürsichwerden der Idee. Der Geist ist der als Begriff existirende Begriff oder das Universale als Bewußtsein von sich selbst; als positive Negation aller äußeren Objectivität und gemeinhin aller Äußerlichkeit ist er die Freiheit. Logos, Natur, Geist sind die drei integrirenden Momente der absoluten Realität, die nicht auseinandergerissen werden können, ohne unlösliche Widersprüche und unvereinbare Gegensätze zu schaffen. Reißt man den Logos von Natur und Geist ab, so müssen Natur und Geist dem Logos gegenüber zum Nichts herabgedrückt werden und werden andererseits zu Trübungen und Verunreinigungen der reinen Idee. Nicht ohne einen Seitenblick auf Vera deutet Spaventa an, daß auch einzelne Hegelianer in diesen Fehler verfallen. Reißt man die Natur aus ihrem lebendigen Connexe mit dem Logos, so steht der reinen Idee ein anderes Seiendes als limitirendes Princip gegenüber, welches auch die vollkommene Entfaltung des Geistes nicht zuläßt und den Leib als Kerker des Geistes erscheinen läßt.

Der Geist oder die Seele ist nicht eine in sich abgeschlossene Entität, die ohne Beziehung auf Anderes existiren könnte. Er ist wol etwas Einfaches, Immaterielles, seine Einfachheit ist jedoch nicht eine bloße Qualität, sondern ein Act, der darin besteht, sich von sich selbst zu unterscheiden, und im Unterscheiden die eigene Einheit zu affirmiren und zu wirken. Der Geist ist wesentlich Offenbarung, Sein und Sichoffenbaren sind in ihm identisch; er ist daher auch nicht früher vorhanden, als er in Thätigkeit tritt. Im absoluten Durchscheinen, wodurch das Wesen des Geistes constituirt wird, scheiden sich Inhalt und Form, d. i. das Offenbargewordene und das Offenbarwerden. Durch die Abtrennung des Inhaltes von der Form wird ein falscher Begriff des Geistes als bloßer äußerer Beziehung geschaffen; in diesen Fehler verfällt mehr oder weniger Herbart's Schule. Das Richtige ist, daß im Sein des Geistes der Inhalt an sich Form ist. Insofern der Geist wesentlich Offenbarung ist, steht er in einer nicht bloß äußerlichen und zufälligen, sondern wesentlichen Beziehung zu seinem Leibe; daher Spinoza mit Recht sagt: Anima est idea corporis (und daher idea ideae). Unter dem Leibe, welcher dem Geiste wesentlich eignet, ist aber nicht der empirische stoffliche Leib gemeint, sondern der innere Leib,

i. jene Eingrenzung, welche der Geist in sich selber schafft, und lche er als etwas Sinnliches und Räumliches umfaßt und über- ndet; er schafft sich durch Setzung dieses von ihm umschlossenen äumlichen und Sinnlichen das Medium seines Empfindens, Vor- ellens, Begehrens, seiner Denk- und Willensthätigkeit. Ohne diese ingrenzung, deren Hervorbringung die erste Manifestation des Geistes t, wäre der Geist gleichsam ein Nichts, ein völlig beziehungsloses ein, ein Sandkorn im Wüstenmeere des Kosmos. Sofern der Geist in innerlich differenzirter Act ist, schließt er alle jene Formen und rade der Bethätigung in sich, welche man als Seelenvermögen zu ezeichnen pflegt, deren eines aus dem anderen hervorgeht, und welche ntereinander nicht bloß verschieden, sondern auch einander entgegen- esetzt sind. In dem successiven Hervortreten dieser Thätigkeiten actuirt er Geist sich selber und faßt in lebendiger Einheit und Gegenwart ie Aufeinanderfolge seiner Entwickelungsstufen in sich, während die Entwickelungsstufen der äußeren Naturwirklichkeit uns nur in ihrer Geschiedenheit vorliegen und der Hervorgang der einen aus der anderen in der Vergangenheit anheimgefallenes Factum ist. Die Virtus originalis, welche sie hervorbrachte, ist jetzt im Geiste thätig und macht die Immanenz des Rationalen im sensitiven Leben des Menschen erklärlich; die genetische Entwickelung des Höheren aus dem Niederen, das Hervorbrechen des ersteren aus dem letzteren macht auch die Condillac'sche Lehre erklärlich, die, obschon als Sensismus ein philo- sophischer Irrthum, doch in der Wahrnehmung des Hervorganges des rationalen Lebens aus dem Sensationsleben richtig gesehen hat.

Der Geist hegt das Princip und Ziel seiner Entwickelung in sich selbst. Der Anfang seiner Entwickelung ist in der aus dem Werde- processe der Natur herausgesetzten Seele zu erkennen, die obschon als Princip etwas Indeterminirtes und Unmittelbares, doch nicht völlig indeterminirt und unmittelbar ist, indem sie bereits durch das Princip der logischen Idee determinirt ist, welche sie in ihrer Gesammtheit in sich hegt und eben dadurch eine Realität ist; sofern sie aus der Natur herausgesetzt ist, hegt sie auch diese in ihrer Gesammtheit in sich, und ist als ideale Realität der Natur mehr determinirt und concret als jede bloß natürliche Realität. Ihre Indetermination ist somit weder jene der reinen Idee, noch jene der reinen Realität, sondern jene des Geistes; sie ist der potentielle Geist. Die Seele ist nicht das Sein, nicht der Raum, sondern der Geist als Sein oder als Raum, als

Körper schlechthin; sie ist ein räumlicher Act, und als solcher Sinn und Empfindung. Als Sinn ist sie ein unmittelbares Princip, indeterminirt, unbegrenzt, das Empfinden als solches ohne Beziehung auf einen bestimmten besonderen Terminus, indem eben nur die Natur als solche, aus welcher der Geist hervorbricht, der Terminus des Sinnes als solchen ist. Der in dieser Weise verstandene Sinn als solcher ist dasjenige, was Rosmini als Sentimento fondamentale bezeichnet. In Folge der Determinationen dieses Sentimento von Seite der Außenwelt wird die Seele zur realen individuellen Seele, welche in den vielfältigsten Concretionen existirt, und in dieser unüberseh baren Vielheit allen Determinationen des Naturdaseins sich conformirt.

Die Seele durchläuft in ihrer Selbstentwickelung zum Geiste drei Entwickelungsstufen, deren Ansätze Empfinden, Bewußtsein und Selbstbewußtsein sind. Nach ihrem unmittelbaren Sein ist die Seele wesentlich Empfinden. Das Empfinden ist nicht bloße Realität, bloßes Subsistiren. Jede Realität ist an sich Idealität; es ist jedoch etwas Anderes, Idealität an sich zu sein, und wieder etwas Anderes, als Idealität zu subsistiren. Letzteres schließt in sich, daß die Realität sich selbst ergreift und durchdringt; und das Subsistiren des Actes der Selbstergreifung und Selbstdurchdringung ist gemeinhin das Empfinden oder die Seele. Sie erfaßt sich im Beginne ihres Seins mittelst ihrer Verräumlichung unbestimmt; am Abschlusse ihrer Entwickelung ist sie in Folge dessen, daß sie die gesammte natürliche Realität in sich idealisirt hat, eine vollbeschriebene Tafel, wahrhafter Actus der ihr eignenden Leiblichkeit, concretisirter und vollendeter Selbstsinn, die reine ideale Identität mit sich selber (A = A), aber nicht als leere Form des Identischseins, sondern als vollendete, erfüllte Concretheit des seine Identität mit sich selber actuirenden Seelenwesens als Ich, Bewußtsein, Erkenntniß, Gewißheit. Als Bewußtsein unterscheidet sich die Seele von der äußeren Welt, mittelst welcher sie formirt worden war, und die ihr nunmehr zum Objecte, zur Welt der Objecte wird. Sich als Subject von der Welt unterscheidend spricht sie zum ersten Male das Sein aus: „Ich bin", „das Object ist". Das Sein ist aber in diesen ersten Urtheilen noch ein unbestimmtes; diese Unbestimmtheit des Seins charakterisirt den Anfang der Seele als Bewußtsein, gleichwie die Unbestimmtheit des Empfindens den Anfang der Seele als Empfinden charakterisirt. Wie das Empfinden als solches sich successiv concretisirt, indem es sich mit einem bestimmten Empfindungsinhalte erfüllt, so

concretisirt sich das Bewußtsein als solches durch fortschreitende Determinationen des Subjectes und Objectes, welche im Bewußtsein als zwei unterschiedene Welten aus dem ungeschiedenen Empfindungsinhalte heraustreten. Das Object erscheint da einfach als Object oder Sein, dann als Sache mit bestimmten Eigenschaften, schließlich als Einheit in der Vielheit (Kraft und Äußerung, Ursache und Wirkung, Gesetz und Phänomen, Leben und Organismus); die entsprechenden correlativen Determinationen des Subjectes sind: sensitives, perceptives, intellectives Bewußtsein. Die Correlation des Subjectes und Objectes und die damit verbundene Abhängigkeit des Subjectes constituirt gemeinhin die Natur des Bewußtseins. Die weitere geistige Entwickelung kann nur in der Auflösung des Parallelismus von Subject und Object in der Unendlichkeit des Selbstbewußtseins bestehen. Diese Auflösung leitet sich im intellectiven Bewußtsein ein. Als sensitives und perceptives Bewußtsein ist das Ich distinctiver Act, ohne darum zu wissen; als intellectives Bewußtsein weiß sich das Bewußtsein als distinctiven Act; sobald aber das Bewußtsein die Form des Wissens erlangt hat, hat das Object dieselbe Form, welche das Ich als Wissen ist, und damit wird das Ich zur Identität von Subject und Object. Damit es aber diese Identität nicht bloß sei, sondern sich auch als solche wisse, muß es sich dazu machen. Der Form nach ist die Identität bereits vorhanden, ehe sie in's Bewußtsein tritt; um zur bewußten Identität zu werden, muß das Ich als intellectives Bewußtsein den Bewußtseinsinhalt sich derart aneignen, daß es ihn als Element und Theil seiner selbst erfaßt. Der Geist tritt hier aus der Sphäre des theoretischen Verhaltens in jene des praktischen Verhaltens über, und gelangt durch die Stufen des Begehrens und Anerkennens dazu, in dem vom erkennenden Subjecte unterschiedenen Objecte die Dieselbigkeit desselben mit sich als Subject zu erkennen. Das Begehren ist Sein des Subjectes im Objecte, ohne darum zu wissen; das Anerkennen, in welchem das Subject zu einem zweiten Subjecte wird, ist ein zweites Selbstbewußtsein; das eine erkennt sich im anderen und umgekehrt, und in dem gleichen absoluten Anerkennen ist das Object die Dieselbigkeit selber. Dieser Entwickelung des Selbstbewußtseins entspricht die Formation des Subjectes als Subjectes, oder die Erziehung desselben; die Welt der Objecte als solche erzieht den Menschen nicht, dazu ist vielmehr eine Welt anderer Iche oder Subjecte nothwendig. Wenn das Object die Dieselbigkeit selber ist, so besteht die Unterscheidung desselben vom

Subjecte im Erkennen fort, welches da, wo die Differenz zwisch Object und Subject vollkommen überwunden ist, als Vernunfterkenn des absoluten Selbstbewußtseins sich darstellt. Der Geist als Vernu ist der wahrhafte Geist. Der Geist ist als Einigung der latent Idealität der Seele mit der patenten Realität des Bewußtsein wesentlich Erkennen und Wollen — Erkennen unter der subjectiv Form jener Einigung, Wollen unter der objectiven Form derselbe als die concrete Einheit von Erkennen und Wollen ist er der fre Geist, die reale Vernunft.

Spaventa ist bemüht, der Hegel'schen Doctrin durchwegs d Richtung auf das Praktische und Ethische zu geben. Der Geist ge als theoretische Vernunft drei Entwickelungsstufen hindurch (Anschauen Vorstellen, Denken), auf deren letzter die productive Thätigkeit zu wahrhaft freien Thätigkeit wird. Gegenstand der Anschauung ist da Object gemeinhin, Gegenstand des Vorstellens das Commune, d. i. irgen ein specifisches Merkmal des Objectes, Gegenstand des Denkens da concrete Universale, der eigentliche Begriff, in welchem sich der Verstan des Objectes actuirt. In dieser Actuirung verhält sich die Vernun nicht mehr theoretisch, sondern operativ, als ein Schauen, durch welche das Object der Anschauung hervorgebracht wird. Die Vernunft ist d wesentlich Wollen oder der Geist als wollender. Der Geist ist al Vernunft productive Activität; dieß unterscheidet ihn vom Bewußtsein für welches das Object stets ein einfach Gegebenes bleibt. Die Pro ductivität des Geistes ist jedoch, so weit er als theoretischer Gei thätig ist, keine unmittelbare, indem das Object, obschon dem Subjec nicht mehr äußerlich, doch immer noch dem Subjecte als Object gege übersteht, und in Folge dessen als eine Schranke des theoretische Geistes erscheint; diese Schranke wird erst damit überwunden, daß da Universale sich als Ursache, Princip, Grund dessen aufhellt, was de theoretischen Geiste objectiv gegenüberstand, daß er die Formen d Anschauung (Zeit und Raum), der Vorstellung (Phantasie, Wor Mythus, Einbildungskraft), des Denkens (Concept, Urtheil, Raisonn ment, Beweis) als seine selbsteigenen Formen, und sein selbsteigene Sein als ein System von Formen erkennt, in deren Actuirung d den gesammten Bewußtseinsinhalt lebendig hervorbringt.[1] Übrigen

[1] Gioberti dice: mimeticamente, il senso produce la imaginazione, questa la ragione; metessicamente, la ragione crea l' imaginazione e il sens

ist auch der praktische Geist in seinem Anfange nicht unmittelbar schon wahrhaftes Wollen, sondern nur formell, gleichwie der theoretische Geist in seinem Anfange nur eine formelle Wahrheit hat. In dieser beiderseitigen Gleichförmigkeit drückt sich aber nur die Einheit und das Ineinandersein des theoretischen und praktischen Geistes aus; der theoretische Geist ist die sich subjectivirende Objectivität, der praktische Geist die sich objectivirende Subjectivität. Die vollkommene Subjectivirung und die vollkommene Objectivirung fallen zusammen und actuiren in ihrem Zusammensein den freien Geist; vor dieser Coincidenz ist sowol das Erkennen als auch das Wollen noch nicht wahrhaftes Erkennen und wahrhaftes Wollen, jedes von beiden ist noch mit einem Mangel behaftet. Dieser Mangel deutet indeß zugleich einen Vorzug an; der Geist ist nämlich nicht das vom Anfang her Fertige, sondern soll sich selbst hervorbringen. Der Mangel in dem noch nicht vollkommen actuirten Geiste ist ein Mangel des Seins, welches als bloßes Sein eben nicht das wahrhafte Sein ist. Als absolute Selbsthervorbringung setzt der Geist eine Entgegensetzung seiner selbst in sich selber voraus, in dessen Überwindung sich der Geist actuirt. Dieser Gegensatz ist jener von Subjectivität und Objectivität, Seele und Bewußtsein, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, Erkennen und Wollen. Diese Gegensetzungen gehören dem phänomenologischen Bereiche an und vermitteln die Selbsthervorbringung des Geistes, welche sich durch Subjectivirung des Objectiven, Objectivirung des Subjectiven actuirt. Der Geist ist daher wesentlich dialektisch; das Absolute muß in gegensätzlichen Erscheinungen hervortreten, auf daß mittelst derselben der Geist sich verwirkliche.

Diese höchste Actuationsform des subjectiven Geistes ist jene seines freithätigen Thuns. Der freie Geist ist der dem Universalen gemäß sich determinirende Geist, die absolut und universell sich objectivirende Subjectivität. Als freier ist der Geist der ethische Geist. Ethos, Sitte (costumi) bedeutet nicht ein Handeln dieses oder jenes Individuums, sondern ein universelles Thun und Handeln. Was Alle thun, ist universelles Factum, was nicht bloß für den Einzelnen, sondern für Alle

---

Noi diciamo lo stesso: la mimesi è la semplice apparenza, l'immediato, il cominciamento; la metessi è l'attualità del concetto, la quale è il principio della genesi del concetto stesso. La ragione, come principio così, non è più teoretica soltanto, ma pratica.

giltig und von Allen anerkannt ist; es ist die im Handeln des Einzelnen sich manifestirende Universalität des Handelns. Indem ich mich de Allgemeinheit gemäß determinire, bin ich nicht mehr einfaches Ich, ein faches Individuum und Subject, sondern universale, objective Sub jectivität; mein Begehren ist die Forderung Aller, mein Wille de Wille Aller. Daraus resultirt das Recht meines Begehrens und Forderns, aus einem einfachen Subjecte bin ich Person geworden Die Person ist die sich universell und absolut objectivirende Sub jectivität oder das ethische Subject. Der freie Geist ist die von de Voraussetzung eines objectiv Gegebenen losgelöste Selbstbestimmung die sich selbst objectivirende Subjectivität. Der Geist ist aber nur a sich, nicht in Wirklichkeit frei, weil der Inhalt seiner Selbstbestimmun seinem Wesen nicht adäquat ist; das Wesen des Geistes ist Universalität Nothwendigkeit, während der Inhalt seiner Selbstbestimmung durc das Particulare und Commune bestimmt ist. Der Inhalt seine Selbstbestimmung nöthigt ihn, unter sich selbst hinabzugehen; sein Selbstobjectivirung im sittlichen Handeln ist keine absolute. Der Inha der sittlichen Selbstbestimmung ist im Verhältniß zum Wesen des Geiste etwas Zufälliges, die Nöthigung mit Bezug auf dasselbe sich zu b stimmen, alterirt und mindert die das Wesen des Geistes constituirend Dieselbigkeit. Das im Bereiche des Zufälligen sich bewegende Wolle (Liberum arbitrium) ist als scheinfreies Wollen nicht das wahrhaf Wollen; die wahrhafte Freiheit des Wollens ist nur in der Nothwendigke des absolut sich aus sich selbst bestimmenden Geistes vorhanden.

Der freie Geist ist der Hervorbringer der ethischen Welt; d ethische Welt ist im Unterschiede von der logischen Welt (Welt d Begriffe) und von der Naturwelt die vom Geiste gewollte und gewirk Welt, die Welt des Guten, zu welcher sich das bewußte individuel Seelenleben als Vorwelt, Kunst, Religion, Philosophie als Überwe oder Himmel verhalten. Das Wollen ist die sich objectivirende Su jectivität, das freie, ethische Wollen die universell, absolut sich o jectivirende Subjectivität. Das ethische Wollen setzt die objectiv gegebe Wirklichkeit als vorhanden voraus, daher seine Productivität nur Hervorbringung einer neuen Determination der schon vorhanden Objectivität bestehen kann.[1] Durch diese Determination soll die zwisch

[1] Nach Schopenhauer ist auch die für den ethischen Willen gegebene Objectivi Product eines unbewußten Wollens. Spaventa weiß sich mit dieser Annah

den vielen particulären Willen bestehende Differenz aufgehoben und vermittelt werden, was dadurch erwirkt wird, daß die äußere menschliche Daseinswirklichkeit ganz und gar vom Sein des Geistes als freien Geistes durchdrungen ist, und sein Wollen ganz so, wie es in ihm lebt, auch in der Vielheit der menschlichen Individuen vorhanden ist. So gelangt die ethische Nothwendigkeit zur Herrschaft, deren universellster Ausdruck das Gesetz ist. Das Gesetz ist eine Macht, aber nicht eine rein äußerliche Macht; ihre Objectivität ist nicht jene, welche die Außendinge für das Bewußtsein haben, sondern eine Objectivität höherer Art. Sie schließt ein System ethischer Determinationen in sich, die wol für das Bewußtsein Object des Wissens sind, aber eben nur als vom Ich gewußte Dasein haben. Das Objectivwerden des Gesetzes verhält sich als Zweites, Nachfolgendes zum Ansichsein des Gesetzes, gerade so wie die Natura naturata Spinoza's ein Zweites, Nachfolgendes im Verhältniß zur Natura naturans ist, die als solche kein Erscheinendes, sondern etwas unmittelbar Gedachtes ist. Das Gesetz nach seinem Ansichsein ist die Substanz des Wollens, die nur dem subjectiven Willen als objective Macht gegenübertritt; daher der durch das Weltdasein des Geistes bedingte Gegensatz zwischen subjectivem und objectivem Wollen. Die Einheit beider Arten von Wollen begründet die ethische Realität, welche als Existenz des freien Wollens betrachtet, das Recht, das Gerechte ist. Dem subjectiven Willen gegenüber nehmen die Determinationen des Gerechten die Form von Pflichten an. An und für sich sind Recht und Pflicht dasselbe.

Der Geist als Einheit von subjectivem und objectivem Wollen ist unmittelbar indeterminirte, unentwickelte Freiheit, die nur in Bezug auf ein bestimmtes Besitzobject Realität hat; der Geist bekundet sich da nur als Individuum, aber als persongewordenes Individuum; er

---

zurechtzusetzen: Si sa, che di questa oggettività lo Schopenhauer ha fatto un prodotto anticipato del volere (non ancora consapevole). Tanto meglio. Questa non è soltanto le cose esterne naturali, che io sento, so, conosco; non è soltanto i miei particolari bisogni, affetti, inclinazioni, sentimenti, che hanno la loro radice nella naturalità dell' anima; ma è anche la relazione del mio volere particolare ad altri voleri particolari: la esistenza dei molti voleri particolari, i quali non sono soltanto in sè tali, ma sanno d' essere tali, cioè particolari, differenti, opposti tra loro. Ora l' atto — il vero atto — del libero volere è appunto la risoluzione di questa differenza.

weiß ſich als Individuum. Dieß iſt der Fortſchritt, welchen das individuelle Sein des Geiſtes vor den vorausgegangenen Individualitätszuſtänden desſelben voraus hat. Das Wiſſen um die eigene Individualität hat ſeinen Inhalt in einem äußeren Objecte; der erſte ethiſche Actus iſt der Beſitz, der Perſonscharakter des Beſitzenden tritt darin hervor daß er die Sache ſein nennt. Aber die Prädicate mein, dein, ſein u. ſ. w haben, ſofern ſie des Charakters der Univerſalität entbehren, nicht an Wahrheit Anſpruch. Dieſer Charakter wird ihnen erſt durch den Act der Anerkennung zu Theil, in deſſen wechſelſeitiger Ausübung ſich die Beſitzthümer der Einzelnen gegeneinander abgrenzen; die wechſelſeitige Anerkennung läßt wechſelſeitig das Wollen als ſolches zu ſeinem Recht kommen, ſie iſt Anerkennung des Wollens als einer abſoluten Exigenz. Die abſolute Exigenz iſt gleichbedeutend mit Recht. Dem Objecte des Beſitzes wächſt durch das Prädicat, mittelſt deſſen es als Beſitzobject erklärt wird, eine neue Art der Erkennbarkeit zu. Das praktiſche Urtheil durch welches es als Beſitzobject erklärt wird, tritt dem theoretiſchen Urtheile, in welchem eine objectiv ſtatthabende Beſchaffenheit des Dinges ausgeſprochen wird, als eine zweite Species aprioriſcher Syntheſe zur Seite.[1] Im Urtheilen ſingulariſirt oder particulariſirt ſich die Univerſalität des Prädicates im Subjecte. Von der Contradiction, in welche das Univerſale durch die Particulariſation hineingezogen wird, nimmt alle Dialektik ihren Ausgang; dieß gilt auch vom praktiſche Urtheile. Das an ſich univerſale Wollen particulariſirt ſich in eine äußeren Sache, indem es ſich in dieſelbe gleichſam überträgt; es geht aber in derſelben nicht auf, ſondern unterſcheidet ſich von ihr als Univerſalität des Wollens, welche den Beſitz in den Bereich des Rechtes erhebt. Die Accidentalität des äußeren beſonderen Beſitzobjectes macht es erklärlich, daß der Wille, obſchon er von Anderen nicht angetaſtet werden darf, aus eigenem willkürlichen Ermeſſen ſich der Sache zu entäußern beſchließen kann; in Folge deſſen kann das Beſitzobject Gegenſtand eines Vertrages werden. Die Accidentalität des Beſitz

[1] Come nel giudizio teoretico la sua possibilità è nellà unità sintetica a priori della intuizione e del concetto (unità che è la ragione, è impossibile se l' intuizione non è essa stessa a priori, pura), così nel giudizio pratico la sua posibilità è nella unità sintetica a priori della sensibilità pratica (della cosa in quanto appetibile) e del volere. Questa ricerca della possilità del giudizio sintetico a priori — così nella teoria come nella pratica — è il gran pregio di Kant.

objectes macht auch die Möglichkeit einer Rechtsverletzung erklärbar. Diese letztere heischt die Strafe als praktische Nichtigkeitserklärung der Handlung des Verletzers durch einen über den Parteien stehenden nichtinteressirten Dritten (Richter). Das Recht im eigentlichen strengen Sinne schließt sich im Strafvollzuge ab; und das in solcher Art abgeschlossene Recht bringt die Moral zum Dasein. Das Moralische liegt nicht in der Reintegration der zufälligen äußeren, das Rechtsobject bildenden Sache, sondern in der ideellen Nothwendigkeit der Strafe, deren Forderung sich aus der Reflexion oder Zurückbeugung des freien Wollens auf sich selber herausfetzt.

Recht und Moralität verhalten sich zu einander als äußere und innere Existenz der Freiheit. Die innere Existenz der Freiheit im Wollen ist vollkommener als die an ein zufälliges Object geknüpfte äußere Freiheit; sie hat vor der äußeren Freiheit die Unverletzlichkeit voraus. Darauf gründet sich der Unterschied zwischen (juridischer) Person und (moralischem) Subject. Insoferne die Strafe die Transformation der Freiheit in einen innerlichen Zustand vermittelt, schafft sie dem Rechte eine neue Existenz, die Existenz der Freiheit in der Innerlichkeit des Wollens. In dieser Innerlichkeit ist die Möglichkeit eines Rechtsvergehens gegründet. Das subjective Wollen wird zum Vergehen, wofern es in seiner Subjectivität sich als Potenz gegen das Recht oder gegen die äußere Existenz der Freiheit setzen will. Die Äußerlichkeit der Freiheit soll negirt werden, aber nicht als Existenz der Freiheit, sondern als einzige Existenz derselben. Das Delict negirt die äußere Existenz der Freiheit schlechthin, und negirt damit die Moralität selber; die Moralität hingegen will durch ihre Negation der äußeren Freiheit dieselbe nicht vernichten, sondern zu einer höheren Form erheben. Dieß zeigt sich im Acte der Strafgerechtigkeit, dessen absoluter Zweck kein anderer sein kann als dieser, daß der Delinquent in der Innerlichkeit seines Wollens die von ihm verletzte äußere Existenz der Freiheit anerkenne. Durch diesen Zweck ist die Verhängung lebenslänglicher Strafen und der Todesstrafe gerechtfertigt. Der dialektische Hervorgang der Moralität bleibt Jenen unverständlich, deren Denken an den menschlichen Einzelexistenzen haftet und die Zustände der moralischen Güte und der Schuldhaftigkeit an verschiedene Träger vertheilt, während Delict und Moralität als Determinationen eines und desselben Geistes, des Geistes als solchen verstanden werden müssen, um die Compossibilität conträrer

ethischer Zuständlichkeiten im geistigen Sein als solchem verständlich zu machen.[1]

Das subjective Wollen ist ein nicht blos juridisch, sondern auch moralisch freies Wollen, sofern es die Determinationen des objectiven Wollens innerlich zu seinen eigenen Determinationen macht und im Handeln äußerlich zu verwirklichen strebt. Die moralische Handlung hat zwei Seiten, die Innerlichkeit des Wollens und das äußere Ziel der Willensthätigkeit. Die äußere Seite der Handlung kann, sofern in ihr nicht der Wille des Handelnden sich abdrückt, eine vom innerer Wollen völlig unterschiedene Realität sein; sie ist dann kein Objec der moralischen Zurechnung. Aber auch bei der zurechnungsfähiger Handlung hat man noch zwischen Vorsatz und Intention zu unter scheiden, indem nicht jede Handlung, deren Begehung sich der Mensch vorgesetzt hat, nach ihrem Gesammtinhalte Ausdruck der Intentione des Handelnden ist. Daraus erklärt sich der Unterschied zwische juridischer und moralischer Zurechnungsfähigkeit; zu ersterer genügt daß die Handlung einem Willensvorsatze entspricht, der moralisch Werth oder Unwerth der Handlung wird durch die subjective Intentio des Handelnden constituirt. Vom Standpunkte des Rechtes ist jed Handlung erlaubt, durch welche die Freiheit Anderer nicht beeinträchtig wird; darum enthält das Recht nur Verbote, nicht positive Gebot In der sittlichen Handlung muß ein positiver Inhalt des sittliche Willens zum specifischen Ausdrucke kommen. Zur Sittlichkeit de Handlung wird erfordert, daß einerseits das Ich als Intention in de Handlung sei, andererseits der empirische Inhalt der Handlung im Ic sei. Letzteres hat dann statt, wenn der Inhalt der Handlung mit der ge sammten praktischen Complexion des Subjectes, d. i. mit den besondere Bedürfnissen, Interessen, Zwecken des Subjectes als praktisch determinirte Subjectes im Einklange steht. Die Gesammtheit der besonderen Bedürfniss Interessen, Zwecke in einem einzigen Zweck zusammengefaßt constitui das eigenthümliche Wohlsein des Subjectes, oder die Glückseligke desselben als das Recht des Subjectes im moralischen Wirken. Nu kann aber sowol in der Intention der Handlung, als auch in de

[1] Si dica lo stesso della natura. Questo ente è minerale; quest' altr è vegetale; quest' altro animale. E tra i minerale questo è così, quest' altr è così ecc. Come la natura è tutto cio? questa compossibilità di tante contrarie determinazioni? Questa compossibilità è l' idea come natura, e con tale è l' oggetto della filosofia.

Auffassung des Bene esse des praktischen Subjectes ein Irrthum der Reflexion unterlaufen; dieses doppelte Gebrechen der sittlichen Handlung in Bezug auf Form und Inhalt derselben[1] hebt sich auf im Begriffe der concreten und absoluten Universalität des Wollens, im Begriffe des objectiven Wollens, welches das Gesetz und die Potenz alles Wollens, jeder Determination des Wollens ist. Das Ziel und der Inhalt des objectiven Wollens ist das an sich Gute und durch sich selbst Gute, in dessen Erfassung der subjective Wille seine Intention auf das an sich und durch sich selbst Gute zu richten beginnt, und dasselbe in seinem Handeln zu verwirklichen sucht. Er bestimmt also da seine Intention und seine Auffassung des Wohlseins nach der Idee des an sich Guten, und erkennt dieses Bestimmtsein seiner Intention und Willensthätigkeit als ein moralisches Müssen.

Das Gute als solches steht vermittelnd als höheres Drittes über dem einfachen Rechte und über dem einfachen Wohlsein; es ist die lebendige Einheit dieser beiden Gegensätze. Der Inhalt des Guten ist eben so sehr das Recht als das Wohlsein, während keines dieser beiden gegensätzlichen Momente für sich genommen das Gute ist. Das Wohlsein ohne Gutes (Mundus sine justitia) und das Recht ohne Wohlsein (Justitia sine mundo) repräsentiren die unvermittelten Gegensätze von Weichlichkeit und Härte, deren Unwahrheit durch das Gute negirt wird. Die Negation hebt jedoch in sich dasjenige auf, dessen Mängel sie negirt; Recht, Vorsatz, Intention, Wohlsein constituiren unter Abstreifung dessen, was ihnen außerhalb ihres Seins im Guten als Mangel anhaftet,[2] wesentlich den Inhalt des Guten. Das Gute als Einheit des Rechtes und Wohlseins schließt die Bestätigung der oben gegebenen Definition des ethischen Geistes an sich. Die Actualität des Guten ist Einheit des Begriffes des Wollens und des particulären Wollens. Die Actualität ist, weil Actualität, nichts Unmittelbares.

---

[1] Il primo errore mena al formalismo della intenzione; il secondo al particularismo del bene essere. È facile vedere che formalismo e particolarismo sono qui lo stesso; giacchè la buona intenzione, che contrasta con l' essenza dell' azione, non è che un lato particolare dell' azione preso come universale.

[2] Nel diritto l' universalità si mostra soltanto come particolarità esterna, cioè nella esistenza esterna (nella cosa); nei primi momenti della moralità si mostra soltanto come universalità astratta (como un particolare universalizzato nella sua particolarità), come è diffatti la intenzione, in quanto riflessione astratta, e il bene essere.

Unmittelbar ist das subjective Wollen nicht ein Gutes, indem da das Subject nicht dasjenige will, was es wollen soll; die erste Existenz des Guten ist sonach nicht die wahre. Da ist auf der einen Seite ein particuläres Wollen, an dem nur dieß gut ist, das es Wollen ist; auf der anderen Seite die abstracte Idee des Guten, die nichts anderes Reales an sich hat als dieß, daß sie gewollt sein soll. Darum beginnt der ethische Geist als Recht, und gelangt nur mittelst einer Reihe von Unterscheidungen, Entwickelungsstufen, Gegensätzen und Conflicten zur Actuirung seiner selbst. Das unmittelbare Verhältniß zwischen dem subjectiven Wollen und dem Guten ist dieß, daß überhaupt ein Verhältniß zwischen Beiden besteht; der Inhalt desselben ist, daß das Wollen das Gute zu verwirklichen hat und daß das Gute vom Wollen verwirklicht zu werden hat; das erstere hat ohne das letztere keine Wahrheit, das letztere ohne das erstere keine Realität. Das zwischen Beiden bestehende Verhältniß schließt die drei Momente in sich, daß ich weiß, was das Gute ist, daß ich etwas Bestimmtes im Gegensatze zu einem Anderen als gut erkenne, daß ich mich dieser Erkenntniß gemäß bestimme. Auf die beiden ersteren Momente ist das Recht des subjectiven Wollens gestützt; ich muß sehen, daß dasjenige, was ich wissen soll, vernünftig sei, und habe nur dasjenige, was vernünftig ist, anzuerkennen. Dieses Recht ist verschieden von jenem der einfachen Intention; denn bei letzterem handelt es sich nur darum, daß das Ich in der Handlung als Wissen gegenwärtig sei, m. a. W. ich muß, um zurechnungsfähig zu sein, wissen, was ich thue; hier aber wird zur Zurechnungsfähigkeit erfordert, daß ich, was ich thun soll, als vernünftig erkenne, gleichviel ob ich es dafür gelten lassen will oder nicht. Das subjective Recht des Wissens ist ein formales Recht, dem als realem Factor das Recht der historischen Vernunft gegenübersteht; das Subject kann demselben gegenüber im Recht oder Unrecht sein. Das dritte der drei erwähnten Momente, die Selbstbestimmung, ist der centrale Kernpunkt des Guten als die unendliche Subjectivität. Diese ist das moralische Gewissen die unendliche Selbstgewißheit, die Reflexion der Freiheit in sich selber.

Die moralische Selbstgewißheit, die ein absolutes Recht des Subjectes ist, kann als abstracte vorhanden sein, in welchem Falle das Gute, das Universale für das Subject etwas Zufälliges ist; daher die Möglichkeit des Bösen. Hier tritt ein dem Begriffe des Guten anhaftender Widerspruch zu Tage; die Möglichkeit des Bösen scheint die concrete Universalität des Guten nicht zuzulassen, diese aber ihrerseits die Möglichkeit

des Bösen auszuschließen. Der Widerspruch fällt in den abstracten, d. h. noch nicht erfüllten Concept des Guten, und reducirt sich auf den Gegensatz des Guten in seinem Ansichsein zum erfüllten concretisirten Guten. Die Abstractheit des Guten an sich unterscheidet sich jedoch von der Abstractheit der dem particulären Inhalte des sittlichen Handelns gegenüberstehenden Intention dadurch, daß sie bereits Concretheit ist, welche letztere in der Nothwendigkeit und Universalität des Guten an sich besteht;[1] nur daß diese Concretheit sich noch nicht als das, was sie an sich ist, auch in Wirklichkeit gesetzt hat, indem sie eben nur erst das Gute in der Unmittelbarkeit seines Seins ist. Die Schwierigkeit der Vermittelung zwischen der abstracten Unmittelbarkeit des Guten und dem erfüllten Sein desselben liegt darin, daß dasjenige, was zu sein hat, auch nicht sein kann. Die concretisirende Actualisirung des an sich Guten involvirt eine vollkommene Harmonisirung aller Pflichtencollisionen, eine vollkommene Harmonisirung des berechtigten subjectiven Interesses mit der absoluten Pflicht, des subjectiven sittlichen Wollens mit der gegebenen Beschaffenheit der objectiven Wirklichkeit, der absoluten Selbstgewißheit des Subjectes mit dem an sich Guten. Diese allseitige Harmonie hat zu sein, kann aber auch nicht statthaben, sie ist etwas Zufälliges. Ihre Realisirung hängt aber auch nicht vom Belieben des Einzelsubjectes ab; sie ist Wirkung eines geschichtlichen Processes, in welchem der Geist als objectiver Geist, als Gesammtbewußtsein der menschlichen Gesellschaft mehr und mehr durchgreift. Die Sittlichkeit hat ihr Sein wesentlich im Staate, und die vollkommenste Sittlichkeit wird daher ihr vollkommenstes Sein im bestorganisirten und vollkommenst durchgebildeten Staate haben. Von einer Sittlichkeit des Individuums als solchen in seiner Loslösung von der sittlichen Gemeinschaft zu reden, hat nach Spaventa keinen Sinn. Im Einzelgeiste wacht wol die sittliche Idee als absolute Pflichtforderung auf, und macht sich als kategorischer Imperativ vernehmbar; was aber zu geschehen habe, auf daß der Forderung entsprochen werde, ist von Kant nicht gesagt worden; seine Ethik bleibt im Bereiche des Formalismus befangen, er weiß nicht zu sagen, wie die abstracte universale Form des Sittlichen zur

[1] L' astrattezza dell' intenzione e del benessere è il particolare che si universalizza (arbitrariarmente) nella riflessione; l' astrattezza del bene è l' universale — vero e perciò in sè concreto — che non si è ancora particolarizzato in quanto vero universale.

erfüllten Form werden könne. Das Einzelindividuum, rein auf sich selbst gestellt gedacht, kommt nur dazu, das ihm anheimgegebene Wollen auf den Gegenstand seines particulären Interesses zu richten; sofern nun dieses mit dem Guten an sich in Widerspruch steht, kann das auf sich selbst gestellte individuelle Subject nur böse handeln, obschon das Böseſein in der unendlichen Nichtigkeit des Wollens als reinen, d. h. von seinem absoluten Inhalte entleerten Wollens sich selber aufhebt. Das Wollen als solches ist auch im Böseſein etwas Gutes; und so kommt es, daß in dem vom absoluten Inhalte des Wollens getrennten Wollen das Gute in das Böse übergeht und selbst als Böses noch ein Gutes in sich hat. Vom Ethos oder von der Sittlichkeit als substantialer Wirklichkeit kann bei dem rein auf sich selbst gestellten und isolirt gedachten Individuum keine Rede sein; als eine im Gesammtleben durchgreifende geistige Macht aber wirkt das Ethos durch sich selber die Minderung und Beseitigung des natürlicher Weise vorhandenen Bösen in jenem Grade, in welchem der Geist als objectiver Geist im geschichtlichen Menschheitsdasein durchgreift.

Spaventa nennt mit Hegel die auf das subjective Wissen gestützte Selbstentscheidung des menschlichen Willens die Moralität im Gegensatze zum Rechte, in welchem die Freiheit des Wollens durch äußere Objecte determinirt ist. Das Ethos als Gemeingeist ist die höhere Vermittelung und Einigung von Moralität und Recht, und schließt als besondere gegensätzliche Momente und Entwickelungsstufen seiner selbst Familie und bürgerliche Gesellschaft in sich, welche im Staate zur höheren Einheit vermittelt sind. Die Familie ist die Gemeinschaft oder der ethische Geist in dessen unmittelbarer Existenz; die bürgerliche Rechtsgemeinsamkeit stellt sich im Gegensatze zur unmittelbaren natürlichen Einheit der Familie als eine reflectirte Einheit dar, welche eine Gemeinsamkeit des Erkennens und Wollens in Bezug auf die realen Lebensbedürfnisse und auf die äußere Freiheit aller unter der Herrschaft eines gemeinsamen Gesetzes Geeinigten darstellt, und gleich der Familie ihre wahrhafte Realität im Staate hat. Als Patriarchalstaat und Polizeistaat ist der Staat noch nicht wahrhaft geworden, sondern reflectirt nur die durch die Familie und die bürgerliche Rechtsgemeinsamkeit repräsentirten Stufen seiner Entwickelung, deren Abschluß der Staat als der actuirte Gemeingeist der staatlichen Societät oder die absolute ethische Subjectivität der ethischen Substanz der nationalen Existenz ist. Die dialektische Vermittelung der normalen Repräsentation

r absoluten ethischen Subjectivität ergibt die constitutionelle Monarchie s die durchgebildetste Form des heutigen Staatswesens.

V.

Spaventa reproducirt in der Darlegung seiner ethischen Weltansicht egel's Philosophie des Rechtes in deren Dreigliederung als Lehre m formalen Rechte, Moralitätslehre, Ethik. Sofern er die Sittlich- it oder das Ethos im Staate gipfeln läßt, der den höchsten Abschluß r nationalen Existenz bedeutet, muß er noch ein über die staatliche bgrenzung hinausgreifendes Dasein des Menschheitsgeistes ermitteln, welchem das gemeinmenschliche geistige Interesse in Anschauung, efühl und Gedanke seine Befriedigung findet; diese dreifache Be- iedigung ist in der Kunst, Religion und Wissenschaft gegeben, in elchen der im staatlichen Sein noch gebundene Geist zur vollen Freiheit langt, daher Kunst, Religion, Wissenschaft den Lebensinhalt des soluten Geistes bilden. Dieser fällt mit dem Menschheitsgeiste zu- mmen, was auf eine absolute Immanenz des Göttlichen in der Welt inausläuft, unter Ausschluß jeder Art von Transcendenz, sofern diese was von der vollkommen actuirten Subjectivität des Geistseins Ver- iedenes bedeuten soll; es wäre denn, daß die für das Ansichsein der dee gewählte Bezeichnung „Logos" ein Reich des überweltlichen Seins zudeuten hätte, welches aber als ein dem Denken des Zeitmenschen cht erreichbares über dem Bereiche der Philosophie als begrifflich tionalen Denkens liegt. Anders Vera, welcher bei der von Spaventa nständlich behandelten Lehre vom objectiven Geiste nur kurz verweilt, er desto mehr auf die Lehre vom absoluten Geiste eingeht, und eine rt Transcendenz desselben zu gewinnen bestrebt ist,[1] welche durch paventa's Auffassung des Geistes als absoluter Relation von vorne- rein ausgeschlossen zu sein scheint. Während Spaventa das der Sphäre s absoluten Geistes angehörige künstlerische, religiöse, wissenschaftliche hun und Leben nur als eine Idealisirung und Äternisirung der im cialen Menschendasein gesetzten ethischen Substanz ansieht, faßt Vera s vom Verstandesdenken scharf abgeschiedene Vernunftdenken als ein istiges Thun, welches auf Actuirung der Gemeinschaft des Menschen t Gott abzielt, und das unsterbliche Sein des Menschen in Gott m Ziele und Resultate hat. Daraus erklärt sich das Interesse,

[1] Vgl. Vera's Introduction à la philosophie de Hegel (2de ed.), pp. 303—324.

welches er trotz seines absolut antitheologischen Philosophismus an der kirchlichen Frage nahm. Vera bekämpfte, wie schon erwähnt, die Cavour'sche Formel von der freien Kirche im freien Staate, von welcher er meint, daß sie, in die praktische Wirklichkeit umgesetzt, in ihren Consequenzen zur Serva Chiesa in servo Stato führen müßte. Sie gehört, an sich genommen, in den Bereich jener Schlagwörter, welche, während sie Alles zu sagen scheinen, in Wahrheit nichts besagen; sie entstammt dem abstracten, indeterminirten Denken, welches von der Natur und den concreten Beziehungen des Seienden einfach hinwegsieht. Staat und Kirche sind als zwei unterschiedliche Determinationen des menschlichen Einzelsubjectes schon an sich unterschieden, brauchen also nicht erst auseinandergeschieden zu werden; die trotz ihrer Unterschiedenheit bestehende relative Aufeinanderbeziehung beider kann nicht aufgehoben werden, weil sie zwei Sphären eines und desselben Geistes, zwei einander integrirende Formen der menschlichen Societät sind. Eine absolute Trennung beider ist sonach nicht denkbar; die relative Trennung braucht nicht erst erwirkt zu werden, weil sie mit dem eigenthümlichen Sein beider gegeben ist. Die absolute Trennung beider bedeutet den Krieg beider gegeneinander, führt sonach nicht zur Freiheit beider, sondern zum erbitterten Streben eines wechselseitigen Niederringens, bei welchem alle Interessen der Civilisation und Bildung zu Schaden kommen.

Die Forderung der Trennung von Kirche und Staat entspringt aus dem Gefühle, daß der gegenwärtige Zustand der Kirche nicht der normale sei, und deßhalb im Interesse der durch den Staat vertretenen idealen Zwecke die Verbindung mit der Kirche gelöst werden müsse. Viele sind überdieß der Ansicht, daß die Kirche als solche überhaupt nicht die normale Repräsentation der Religion als solcher sei, und nehmen die völlige Abolition der Kirche in Aussicht, welche nach ihrem Dafürhalten durch die Trennung der Kirche vom Staate einzuleiten ist. Hiezu ist nun vor Allem zu bemerken, daß die Trennung der Religion von der Kirche auf einer falschen Illusion beruht; die Religion hat historisch überall als Kirche existirt, und die in den neutestamentlichen Schriften bezeugte Idee der christlichen Religion stellt dieselbe in innigster Verbindung mit der kirchlichen Idee dar. Die Religion ist eine sociale Institution, deren Wesen es widerstreitet, daß das Einzelindividuum seine Beziehung zu Gott nach seinem subjectiven Belieben auffasse und gestalte. Die angebliche Freiheit dieses subjectiven Thuns würde, wenn

sie allgemeine Regel werden könnte, zu einer völligen Verwilderung des religiösen Denkens und Lebens führen; es muß eine kirchliche Regel und Ordnung des religiösen Lebens und ein kirchliches Priesterthum geben. Man verlangt, daß der religiöse Lehrinhalt sich auf die Moral unter Beiseitelassung der Dogmen und Mysterien beschränke. Ist aber die Religion nicht wesentlich mysteriös? Sind ihr Lehrinhalt nicht wesentlich Gott und die göttlichen Dinge? Hat das geschichtliche Leben der Nationen nicht einen mysteriösen Ausgangspunkt, ist die Entwickelung desselben nicht von mysteriösen Aspirationen durchdrungen? Die Freiheit des Gedankens in der Ignorirung dieses Sachverhaltes suchen, heißt der Sache der Freiheit schlecht dienen. Angenommen, daß das Mysterium, wie man behauptet, Mythus, Legende, Fabel sei, so folgt daraus nur, daß Mythus und Legende als Symbol die unentbehrliche Einkleidung der religiösen Idee, die ihrer nachfolgenden Vergeistigung entgegenharrende Natürlichkeit der Religion sei; eben damit ist aber schon angedeutet, daß man in Mythus und Legende etwas Tieferes zu suchen habe, welches sich dem oberflächlichen Denken der Mysteriophoben entzieht. Das Mysterium gehört insgemein zum natürlichen Sein des Geistes, es ist das seinem Dasein anhaftende Element der Natürlichkeit. Schon der Hervorgang des Menschen aus dem Schoße der Natur bekundet das Versenktsein des Geistes während seines Zeitdaseins in das Mysteriöse, welches nur in dem Grade, als der Mensch sich entwickelt, mehr und mehr sich lichtet; gerade die mysteriöse Seite des Zeitdaseins des Geistes enthält aber die Antriebe seiner geistigen Selbstthätigkeit, Freiheit und Vernunft sind nur in jener Energie, mittelst welcher der Geist das Mysterium seines Zeitdaseins zu lichten bestrebt ist. In je höhere Daseinssphären das geistige Leben in seiner successiven Lebensentwickelung eintritt, desto mehr Mysterien treten dem Geiste entgegen; sie sind aber nicht bloß Verhüllungen, sondern zugleich auch Offenbarungen; das Mysterium gleicht dem Isisschleier, durch welchen die Vernunft die Göttin erblickt. Das höchste Mysterium, d. i. die erhabenste aller Offenbarungen ist das religiöse Mysterium, dessen Gegenstand Gott und die ewige Wahrheit ist. Das Christenthum ist die wahre Religion nicht etwa wegen der Undurchdringlichkeit ihres Lehrinhaltes, sondern weil in ihren tiefstverborgenen wahrhaft abgründlichen Mysterien Gott sich mehr als in jeder anderen Religion als das, was er ist, enthüllt.

Da sich die Religion von der Kirche nicht abtrennen läßt, so läßt sich auch der Staat von der Kirche nicht losreißen, ohne der im religiösen Denken und Leben gegründeten Garantien seines Bestandes und seiner Wohlfahrt sich zu begeben. Die Besorgniß, daß die Aufrechthaltung organischer Beziehungen zwischen Staat und Kirche eine Unterordnung des ersteren unter letztere involvire, ist nur das unfreiwillige Eingeständniß der Angewiesenheit des Staates an die Kirche; eitel ist jedoch die Besorgniß, daß die Aufrechthaltung der historisch entwickelten und verfesteten Beziehungen zwischen beiden die Gefahr einer Knechtung der Kirche durch den Staat in sich berge. Dazu ist die Stimmung der heutigen Welt nicht angethan; der übergeordnete Rang der Kirche aber ist im Wesen der Sache, in der Idee beider begründet, und gegen ideelle Nothwendigkeiten läßt sich schlechterdings nicht aufkommen. Die Formel von der freien Kirche im freien Staate ist ideell unwahr, weil die Kirche nicht im Staate, sondern umgekehrt die Staaten in der Kirche als allgemeinerer und darum übergeordneter Lebensform der menschlichen Gesellschaft enthalten sind. Wenn nun diese in der Natur der Sache gegründete Überordnung der Kirche unabänderlich feststeht und andererseits eine Auseinanderreißung von Staat und Kirche der organischen Gestaltung der socialen Menschheitsexistenz widerstreitet, so bleibt nichts Anderes übrig, als die ideelle Zusammengehörigkeit beider anzuerkennen, und die Austragung der in derselben begründeten Conflicte zwischen beiden der organisatorischen Macht der Idee anheimzugeben. Den Separatisten oder Vertheidigern der Trennung entgeht eben so der tiefere Grund des Conflictes im Zusammensein von Kirche und Staat, als ihnen das Gute und Heilsame des Conflictes sich entzieht.

Der Conflict zwischen Staat und Kirche ist eine ideelle Nothwendigkeit, weil Staat und Kirche den in den höchsten Regionen des zeitlichen Geistdaseins sich aufschließenden Gegensatz innerhalb einer höchsten, erfülltesten Einheit darstellen. Obschon der Geist eines bestimmten Volkes göttlich, und Gott so weit in ihm ist, als im Volksgeiste sich eine bestimmte universelle Einheit des geistigen Lebens im Denken und Wollen darstellt, so fällt er doch andererseits in die Natur, in das zeitlich-räumliche Sein, in die Sphäre der Vorstellung und der begrenzten Zwecke zurück. Der Staat ist eben nur die höchste Einheit des Zeitlichen als solchen; Gott existirt in ihm nur implicite als Virtualität und Aspiration, und nicht explicite als das in's Auge

gefaßte Object, als eigentlicher und zuhöchst angestrebter Inhalt. Eben dieses Object aber, welches nicht sein eigentlicher Inhalt werden kann, jene Aspiration, welcher er sich vollkommen hingeben kann, ist die Religion oder der religiöse Geist, der, da er nun einmal im Staate vorhanden ist, jene Conflicte schafft, welche das Unendliche im Endlichen hervorruft. Der absolute Geist kann in determinirter Form in das Bewußtsein der Nationen nicht anders eingehen, als in der Form des Conflictes zwischen Religion und Staat; wollte man die in Form dieses Gegensatzes sich vollziehende Einigung zwischen Unendlichem und Endlichem, göttlichem Geiste und Volksgeiste unterdrücken, so müßte man Religion und Staat selber zerstören. Die Religion oder Gott kann nicht außer dem Staate sein, weil Gott den Staat als ein Moment seiner selbst setzt und schafft; da aber dieses Moment ein endliches ist, während der Schöpfergeist unendlich ist, so wird durch den Schaffensact eine Entzweiung zwischen dem unendlichen und endlichen Geiste gesetzt. Nur darf nicht übersehen werden, daß andererseits auch das Unendliche, soweit es in der Religion und im religiösen Bewußtsein sich offenbart, sich der Schranken des sinnlichen und endlichen Bewußtseins nicht entledigen kann, also gleichfalls, wenn schon in anderer Weise als der Staat, in den Bereich der begrenzten Erscheinung fällt. Subject und Object der Religion fallen im religiösen Glaubensleben auseinander, das Object ist, obwol mit dem Subjecte unmittelbar geeinigt, doch nicht vollkommen in demselben, es existirt in ihm nur als unmittelbar Geoffenbartes, aber nicht als wahrhaft Gewußtes. Darum muß auf das Reich des Sohnes, in welchem der Vater sich geoffenbart hat, das Reich des Geistes folgen. Mit dem Kommen dieses Reiches schwindet das Mysterium des Glaubens, und tritt an seine Stelle die über Gegensätze und Widersprüche hinausgerückte universelle Wahrheit, die Philosophie. Die Philosophie existirt virtuell in der Religion, wie diese virtuell im Staate existirt. Der denknothwendige Übergang von der Religion zur Philosophie ist schon in der Anselm'schen Devise: Fides quaerens intellectum ausgedrückt. Daraus folgt aber, daß der zwischen Staat und Religion bestehende Conflict nur durch die Philosophie beglichen werden kann.

Das in der Cavour'schen Formel vorgeschlagene Auskunftsmittel ist das Erzeugniß einer dem religiösen Interesse entfremdeten Denkweise; Gleichgiltigkeit gegen die Religion als solche in Verbindung mit dem Glauben an die Allmacht des Staates sind die unerleuchteten

Triebfedern des durch jene Formel inaugurirten Beginnens. Vera bekennt, kein Verständniß für die angeblichen staatsklugen Absichten desselben zu besitzen; jedenfalls sind die höheren Zwecke einer staatsweisen Leitung in demselben nicht in's Auge gefaßt, die Rücksicht auf die geistige Zukunft Italiens völlig bei Seite gelassen. Allerdings ist die durch die Beschaffenheit des italienischen Katholicismus begründete Sachlage eine solche, daß eine Heilung des religiösen Krankheitsstandes der italienischen Gesellschaft zu den allerschwersten Aufgaben gehört. Ist der Katholicismus schon an sich eine zurückgebliebene, in den Bereich der Natürlichkeit versenkte Entwickelungsform des Christenthums, so steht der italienische Katholicismus, mit jenem der übrigen katholischen Nationen und Staaten verglichen, dem durch das Christenthum überwundenen Heidenthum am allernächsten. Man rühmt den Italienern nach, daß sie das Religiöse in den Formen des Kunstschönen zur ausdrucksvollen Geltung gebracht hätten; auch dieser Ruhm wird dadurch verkümmert, daß sie den christlichen Gedanken nur in die dem antiken classischen Heidenthum entlehnten Kunstformen zu kleiden wußten. Dieß läßt sich auch an dem berühmtesten Erzeugnisse der italienischen Dichtkunst, der Commedia divina nachweisen, die einfach eine Mischung von Heidnischem und Christlichem ist. Allerdings verabschiedet der Dichter beim Eintritte in's Paradies seinen Führer und Begleiter Virgil, ladet aber hiedurch neben dem Fehler der Inconsequenz auch die Schuld des Undankes gegen seinen Meister auf sich; die an Virgil's Stelle tretende Beatrice ist eine Reminiscenz an Diotima, um deren willen es nicht nöthig gewesen wäre, den Virgil abzudanken. Die Signatur des gegenwärtigen Italiens in religiöser Hinsicht ist einerseits passive Fügsamkeit unter das hergebrachte religiöse Formenwesen, andererseits verdrossene Abkehr von demselben ohne nach etwas Anderem, Besserem zu suchen. Man kann den Italienern nicht vorwerfen, daß sie den bleiernen Druck des auf ihnen lastenden Papstthums nicht empfänden oder niemals empfunden hätten; sie haben ihn von jeher empfunden, auch gegen denselben sich oft aufgelehnt, aber nicht wie Männer, sondern wie gereizte unwillige Kinder. Selbst Dante, welcher scheinbar so ernst gegen die Ausschreitungen des Papstthums auftritt, ist nach der anderen Seite doch wieder der demüthige Untergebene des in seiner idealen Hoheit von ihm glorificirten Papstthums. Wird es im Religionsleben Italiens je so bald besser werden? Vera wag keine bestimmte Meinung hierüber auszusprechen. Er weiß nicht, o

in italienischer Luther kommen oder ein neuer Heinrich VIII das talienische Volk in neue Bahnen fortreißen werde; oder ob etwa, was llerdings das wunderbarste aller Ereignisse wäre, vom Papstthum lber ein Strahl geistiger Neubelebung einst über Italien hinleuchten erde. Gewiß sei nur, daß die italienischen Staatsmänner und Politiker it ihren bisherigen Mitteln schlechterdings keine Änderung der bechenden religiösen Zustände erwirken werden.

Höher als der italienische und spanische Katholicismus steht der anzösische, welcher ein Moment der Verneinung als Vehikel der istigen Vermittelung in sich aufgenommen hat. Der Papst nennt die anzösische Nation die erstgeborne Tochter der Kirche; der Titel mag icht unverdient sein, doch ist auf das stürmische und störrische Naturell er erstgebornen Tochter nicht allzu sicher zu bauen. Frankreich hat as Schwert nicht bloß für die Kirche, sondern auch gegen dieselbe ezogen. Der französische Geist ist ein thatenlustiger, unruhiger Geist, ein Element ist aber nicht jenes des concretisirenden, synthetischen, ondern des abstracten analytischen Denkens; der französische Gedanke st eklektisch und revolutionär. Indem er irgend ein begrenztes und abtractes Princip verabsolutirt, bleibt er in der Zufälligkeit und Äußerichkeit befangen; daraus erklärt sich das dem französischen Geiste anaftende Gefühl der Nichtbefriedigung, und im Zusammenhange damit ie Tendenz, der Natur der Dinge entgegen ein subordinirtes und artielles Denkelement leidenschaftlich zu forciren und den natürlichen Zusammenhang der Dinge zu zerreißen. Frankreich oscillirt beständig wischen Katholicismus und Revolution, also zwischen dem Katholicismus nd der Negation desselben, ohne einen sicheren Haltpunkt für die iefere Erfassung des religiösen Gedankens gewinnen zu können; mit Recht bemerkte Hegel, daß eine Nation, welche eine politische Revolution hne religiöse Revolution in's Werk setzt, dazu verurtheilt ist, im beständigen Widerstreite mit sich selbst befangen zu bleiben. England nd Deutschland sind gründlicher zu Werke gegangen. Engländer und Deutsche sind nicht revolutionäre, sondern reformeifrige Nationen; sie aben durch ihre Bemühungen um eine gereinigte und vergeistigte uffassung des christlichen Gedankens einen Geist religiöser Tiefe rungen, der ihnen zugleich auch eine tiefere Erfassung der Idee der olitischen Freiheit sicherte und damit bewirkte, daß die revolutionären rschütterungen bei diesen beiden Nationen seltener und in ihren irkungen fruchtbarer waren als bei den Franzosen. Übrigens be-

steht ein bemerkbarer Abstand zwischen englischem und deutschem Protestantismus; letzterer steht offenbar der absoluten Freiheit, d. i. der philosophischen Freiheit näher und ist darum mehr im Geiste und in der Wahrheit als der englische Protestantismus. Der Grundmangel des englischen Protestantismus liegt in der Art seiner Entstehung; die Einführung des Protestantismus in England und seine definitive Begründung unter Elisabeth beruhte auf Motiven, welche weit weniger der Freiheit des religiösen Gedankens als der politischen Unabhängigkeit der Nation galten. Darum fehlt auch noch heute im englischen Protestantismus jene wissenschaftliche und philosophische Freiheit, durch welche die Bildung des protestantischen Deutschlands sich auszeichnet. Es fehlt daher auch der englischen Staatskirche jene religiöse Selbstbewußtheit, welche sie, falls es zu einem ernstlich gemeinten Antrage auf Aufhebung des Institutes der Staatskirche käme, zu einem erfolgreichen Widerstande gegen eine derartige Maßnahme befähigen würde.

Vera, der das letzte Entwickelungsziel des deutschen Protestantismus in der Identification desselben mit den Anschauungen der Hegel'schen Philosophie erblickt, sieht davon hinweg, daß das von Hegel in seine absoluten Bedeutung nicht erkannte religiöse Gefühl innerhalb des Protestantismus selber eine Opposition gegen Hegel in Schleiermacher's Theologie geschaffen hat, deren historisch unvergängliche Bedeutung darin besteht, dem Hegel'schen Panlogismus gegenüber die unverjährbaren Rechte des religiösen Gefühles zur wirksamen Geltung gebracht zu haben. Vera will wol selber nicht, wie er ausdrücklich betont, die Abolition der Religion durch die Philosophie; er spricht vielmehr von einem ewigen Werden der Religion, d. i. von einem perpetuirlichen Fortbestehen der in der Eigenartigkeit ihres Seins anerkannten Religion nur in der Unendlichkeit sollen Religion und Philosophie absolut zusammenfallen. Wenn es aber keine unendliche Zeit gibt, so wird die Coincidenz niemals statthaben; die von Vera gewollte Subordination der Religion unter die Philosophie widerstreitet der Idee des in seiner absoluten Wirklichkeit gedachten und somit vollerfaßten Absoluten, welches kein anderes als der überweltliche lebendige Gott der christliche Lehre ist. Die philosophische Vertiefung des Christenthums ist allerdings nicht bloß ein berechtigter Gedanke, sondern zugleich auch das höchste und erhabenste Ziel, welches dem menschlichen Denken in der Zeit gesetzt werden kann; die erfolgreiche Anstrebung dieses Zieles hat ab-

die in der Unmittelbarkeit des religiösen Gefühles sich bezeugende richtige Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott zu seiner denknothwendigen Voraussetzung. Und sofern der normale Ausdruck dieses Verhältnisses in der christlich gläubigen Anschauung gegeben, das kirchliche Bekenntniß aber lediglich nur die gedankenhafte und denknothwendige Determination dieses Verhältnisses ist, wird die christliche Religiösität immerfort sich gegen eine Philosophie verwahren müssen, welche auf eine Umdeutung des rationalen Sinnes des religiösen Grundverhältnisses ausgeht. Es läßt sich nicht in voraus bestimmen, bis zu welchem Grade die geistige Durchdringung der geoffenbarten Wahrheit vorzuschreiten im Stande sein werde; nur so viel steht fest, daß der höchst gesteigerte Grad philosophischer Durchdringung der Tiefen des religiösen Gedankens nur die Unergründlichkeit der göttlichen Tiefe desselben zum allerlebendigsten und ergreifendsten Ausdrucke werde bringen müssen.

Vera hatte sein Buch über die Cavour'sche Kirchenpolitik ursprünglich in italienischer Sprache veröffentlicht, veranstaltete aber ein paar Jahre später eine französische Ausgabe desselben,[1] die er mit einem umständlichen Vorworte als Antwort auf die in Deutschland verlautbarten Urtheile über dasselbe versah. H. G. Treitschke[2] hatte nämlich als Apologet Cavour's Vera's Auftreten gegen Cavour bemängelt, obschon er andererseits zugab, daß Cavour die religiöse Frage ohne tieferes Eingehen in dieselbe nur als Staatsmann und Politiker in's Auge gefaßt habe; gleichwol sei er von einem großen Gedanken geleitet gewesen, und die Fehlerhaftigkeit seines Vorgehens gehe auf Rechnung der Irrationalität des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Mit dieser Entschuldigung Cavour's will sich Vera nicht zufrieden geben; denn sie lehne die Lösung eines Problems, von dessen richtiger Lösung die höchsten und wichtigsten Culturinteressen der Menschheit abhängig seien, einfach ab. Treitschke hatte Vera Paradoxien zur Last gelegt; Vera hält dafür, daß die von ihm behauptete Superiorität der Kirche über den Staat Anlaß zu diesem Vorwurfe gegeben habe. Er wisse jedoch in dieser Beziehung Hegel auf seiner Seite, und das eigentliche Motiv des Widerspruches Treitschke's dürfte wol die aus Vera's Buche herausgefühlte Mißbilligung der Kirchenpolitik Bismarck's gewesen sein. Vera läßt von seiner Überzeugung nicht ab, daß Bismarck

[1] Paris und Neapel, 1874.

[2] Vgl. Treitschke, histor. u. polit. Aufsätze (Berlin, 1871; 4. Aufl.), Bd. II.

sich in einen gefahrvollen Kampf eingelassen, und wenn er denselben einseitig nur vom Standpunkte der absoluten Souverainetät des Staates habe unternehmen wollen, entschieden gefehlt habe; das Aufbieten von Zwangsmitteln gegen die katholische Kirche ohne das Vermögen und ohne den Beruf, eine innere Reform derselben herbeizuführen, sei unter allen Umständen ein zweckwidriges Beginnen. Er will damit nicht im Geringsten der Größe des Staatsmannes oder den Intentionen desselben nahetreten; aber selbst der größte aller Staatsmänner könne sich nicht an eine Aufgabe machen, welche sich einzig für einen Luther, für einen Mann der Kirche schicke. Auch Napoleon I sei dem Papstthum gegenüber sich der Unzureichendheit seines Könnens bewußt geworden und wenn er auch nicht im Kampfe gegen das Papstthum untergegangen sei, so habe doch dieses als Sieger ihn überlebt.

Ganz in demselben Gedankenkreise wie Vera, bewegt sich sein treuer Schüler Mariano,[1] welcher unbeschadet der rückhaltlosen Anerkennung der hegemonischen Stellung Deutschlands in der heutigen europäischen Culturwelt dafürhält, daß mit der politischen Unification Deutschlands der Zenith der intellectuellen Höhe des deutschen Lebens überschritten sei. Der bis dahin das deutsche Geistesleben beseelende Idealismus sei dem Realismus politischer Machtinteressen gewichen, auch der Culturkampf habe hierin seinen Ursprung. Der deutsche Staat gelte sich in seiner selbsteigenen Schätzung als die höchste moralische Potenz, als der absolute Abschluß aller Gesellschaftsinteressen, und glaube auch das religiöse Princip sich subordiniren zu dürfen. Er vergaß seine Abkunft aus dem protestantischen Religionsgedanken, und begab sich damit des Berufes, vom Standpunkt protestantischer Religiösität aus einen regenerativen Einfluß auf die modernen kirchlichen Verhältnisse auszuüben. Er stellte sich in seiner religiösen Indifferenz auf den Standpunkt der paritätischen Neutralität, und begegnete dem Katholicismus und Protestantismus mit gleichem Mißtrauen; er identificirte sich mit einem seichten Liberalismus, und zeigte kein Verständniß für den hohen wahrhaft ethischen Staatsbegriff, welchen die deutsche Wissenschaft der vorausgegangenen Jahrzehnte aus sich entwickelt hatte. Man hat indes

[1] Cristianesimo, Cattolicismo e Civiltà (Bologna, 1879; in deutscher Übersetzung: Leipzig, 1880). — Vorausgegangen waren: Il problema religioso in Italia (Rom, 1872); Roma nel Medio Evo (Rom, 1873); Strauss e Vera (Rom, 1874); La libertà della coscienza (Mailand, 1875).

den deutschen Staat nicht allein für die unrichtige und verfehlte Auffassung seiner Stellung und Aufgabe verantwortlich zu machen. Sein Verhalten ist der Reflex von Begriffen und Geistesrichtungen, welche unabhängig von ihm entstanden sind, aber allerdings durch ihn selber gefördert wurden. Man kann sich nicht verhehlen, daß der einstmalige Idealismus des deutschen Geisteslebens im Rückgange begriffen ist; dieß zeigt sich vor Allem auf philosophischem Gebiete. Statt das idealistische System weiter zu bilden und den großartigen organischen Bau desselben zu vollenden, hat man es aufgehoben, und verleugnet es vielfach förmlich; dieß ist ein unverkennbarer Rückschritt, dessen Folgen auf allen Gebieten der geistigen Lebensthätigkeit zu Tage treten müssen, und soweit sie die Auffassung der Idee und Aufgabe des Staates betreffen, auch die Staatsmänner von den Wegen einer erleuchteten wahrhaft großen Staatsleitung ablenken müssen. Wer deutschen Geist und deutsche Bildung in ihren echten Denkmalen kennen lernen will, hat sich nicht an die deutsche Literatur der Gegenwart, sondern an jene der ihr vorausgegangenen Periode von Kant und Lessing angefangen bis auf Hegel, F. Chr. Baur und Goethe herab zu wenden. Nur die historische Forschung des heutigen Deutschlands macht eine rühmliche Ausnahme. Mariano beklagt speciell die Ausbreitung, welche der Neukantianismus, und noch mehr der antiidealistische Naturalismus in Deutschland gewonnen haben. In den Kreisen der sogenannten Gebildeten, welchen es an Zeit und Lust zur Beschäftigung mit ernsten wissenschaftlichen Studien fehlt, greifen pessimistische und optimistische Anschauungen von gleich verwerflicher skeptischer und materialistischer Tendenz um sich; man corrumpirt das Frauengeschlecht durch eine Art von Literatur, deren Einfluß dasselbe geradezu um das Verständniß seiner idealen Aufgabe im Familienleben und allgemeinen Gesellschaftsleben zu bringen geeignet ist. Ein keineswegs geringes Contingent zu den zersetzenden und zerstörenden Elementen der Gegenwart liefert das Judenthum, durch welches das Umsichgreifen des Naturalismus, des materialistischen Pessimismus auf dem Gebiete des politischen und socialen Lebens nachdrücklichst gefördert wird. Die jüdische Race ist reich begabt, eben so rasch im geistigen Fassen und Begreifen, als geschickt im praktischen Handeln; aber die Vernunft wird in ihr von der Phantasie überwogen, der Sinn für die Bedeutung des Universellen und der organischen Idealität scheint ihr nicht verliehen zu sein. Diesem intellectuellen Gebrechen reiht sich als

anderes der zur zweiten Natur gewordene Haß gegen die christliche Cultur an, deren inneres Wesen zu ergründen jener Race geradezu versagt zu sein scheint. Die Juden waren die eifrigsten Schürer des deutschen Culturkampfes; sie sind gemeinhin die Vertreter eines frivolen und spöttischen Skepticismus, Strauß und Darwin sind die freilich weniger verstandenen und bewunderten Gewährsmänner der sogenannten gebildeten Juden. Ernst denkende deutsche Männer haben sich bereits veranlaßt gesehen auszusprechen, daß es sich heute nicht mehr um eine Emancipation der Juden, sondern um eine Emancipation von den Juden handle. Auch in Italien haben sie die Presse zum großen Theil in ihren Händen und sind durch ihre anmaßliche Behandlung der religiösen Fragen geradezu eine Gefahr für den italienischen Staat in dessen Stellung zur katholischen Kirche. Nur in Bezug auf zwei italienische Gelehrte jüdischen Bekenntnisses will Mariano eine Ausnahme gemacht sehen; Luzzati und Carpi seien Männer, welche die religiöse Frage ernst nehmen, und deren Achtung vor dem Christenthum auch von christlicher Seite erwidert werden muß.

Wir möchten uns dem so absolut lautenden Urtheile Mariano's über den jüdischen Volksstamm nicht anschließen. Wir haben zwischen den angebornen Anlagen desselben und zwischen dem, was die Geschichte aus ihm gemacht hat, zu unterscheiden; und wie tief auch die Schicksale des Judenvolkes auf die Gestaltung der gegenwärtigen Beschaffenheit des jüdischen Stammes Einfluß genommen haben, so ist doch derselbe hiedurch nicht absolut in seinem Wesen bestimmt worden. Mariano hätte von seinem Standpunkte aus beachten können, daß zu den bedeutendsten Vertretern der Hegel'schen Lehre ein E. Gans u. A. gehörten; wir könnten von unserem Standpunkte aus hinzufügen, daß zwei der begabtesten Anhänger A. Günther's, des katholischen Hegel, J. Veith und C. F. Hock, jüdische Convertiten waren. Man kann also nicht so schlechthin behaupten, daß dem jüdischen Stamme der Sinn für die Bedeutung des Universellen und der organischen Individualität abgehe. Wir sehen vielmehr in dem Ausdrucke, welchen der den pantheistischen Kosmismus der vorchristlichen Weltzeit absolut überragende Transscendentalismus der Jehovareligion in den alttestamentlichen Prophetenbüchern gefunden hat, das unbestreitbare Zeugniß einer alleredelsten Veranlagung des jüdischen Stammes, und möchten fast vermuthen, daß die Hegel'sche Auffassung der alttestamentlichen Religion Mariano's Urtheil über die natürliche Veranlagung des jüdischen Volksstammes

beeinflußt habe. Die im Sinne der alttestamentlichen Religionsweisheit aufgefaßte Transcendenz des göttlichen Seins schließt nun allerdings die Subordination der Religion unter die Philosophie aus; sie constituirt vielmehr die perenne Unterlage des christlich-theologischen Supranaturalismus, wie auch die mit dem hebräischen Gottesgedanken verbundene Organisation des gottesdienstlichen Lebens, der hierarischen und disciplinaren Ordnung der alttestamentlichen Jehovareligion als die vorbildende Unterlage des gesammten katholischen Kirchenwesens anzuerkennen ist. Wenn nun letzteres seinen durchgebildetsten Ausdruck im italienischen Kirchenthum hat, so begreifen wir wol einerseits die Antipathie, welche dasselbe einem Vera und Mariano einflößt, müssen aber andererseits darauf bestehen, daß die im italienischen Kirchenthum gegebene natürliche Unmittelbarkeit in der Repräsentation der religiös-kirchlichen Idee die unveräußerliche Unterlage des Bestandes des gesammten christlichen Kirchenthums ist, dessen protestantische Vergeistigung in ihrer höchsten Sublimation durch die Hegel'sche Philosophie einer völligen Verflüchtigung der Kirche und der die kirchliche Gemeinschaft tragenden Ideen gleichkommt.

Mariano gibt dieß nicht zu und behauptet, daß die Hegel'sche Christologie die absolute ideelle Bewahrheitung des christlich-kirchlichen Lehrinhaltes in sich schließe; nur die in's Element der Vorstellung versenkte Auffassung derselben werde im ideellen Verständniß abgestreift, dieses aber sei gegen alle die unvollkommene Auffassung bedrängenden Angriffe der biblischen Kritik und Exegese als der denselben nicht erreichbare Wahrheitsgehalt des Christenthums durch sich selbst geborgen. Wir verkennen nicht den hierin sich aussprechenden Willen einer ideellen Hochhaltung der kirchlich-christlichen Wahrheitsüberlieferung; wir bestreiten aber das geistige Fundament, auf welches diese ideelle Hochhaltung gestützt ist, weil es eben eine Leugnung des absoluten Fundamentes aller Religion, der Idee der absoluten Transcendenz in sich schließt. Oder sollte je Gott dem Weltdasein als haltender und tragender Grund desselben wahrhaft immanent werden können, wenn er nicht seinem Wesen nach absolut über dasselbe erhaben wäre? Sollte die geschichtliche Selbstbezeugung, Selbstoffenbarung und Selbstdarstellung Gottes wahrhafte Geschichte, wahrhafte geschichtliche Selbstdarstellung Gottes sein können, wenn Gott nicht vor aller Geschichte wahrhaft Gott wäre? Die von Mariano geforderte ideelle Vergeistigung der göttlichen Offenbarungsgeschichte kann sich nur darauf beziehen,

daß diese Geschichte nicht als Geschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes, nicht als profane, sondern als heilige, in das Dunkel mysteriöser Verborgenheit versenkte Geschichte aufgefaßt werde. Darin liegt der Grund ihrer relativen Unerfaßbarkeit, d. i. der Unmöglichkeit einer empirisch-pragmatischen Behandlung derselben, so wie umgekehrt der Möglichkeitsgrund einer Anstreitung oder völligen Leugnung derselben vom Standpunkte eines empiristischen Verstandesdenkens, dessen kritischen Bedenken aber als nicht zu beseitigende Schwierigkeit die Forderung entgegensteht, daß die Menschheitsgeschichte, wenn sie eine uns faßbare innere Wahrheit haben soll, eine gottgewirkte Geschichte sein, und als solche eine innerste centrale Mitte haben müsse, in welcher das Zeitlich-Menschliche real und unmittelbar von der Macht des Göttlichen gefaßt und in Folge dessen das gesammte Zeitdasein des Menschen von Gott umschlossen und in die göttliche Idee hineingenommen ist. Dieses Umfaßtsein des gesammten menschlichen Zeitdaseins von Gott schließt die Bestätigung der Wahrheit seines Gesammtinhaltes, nicht bloß nach der inneren geistigen, sondern auch nach der äußeren natürlichen Seite des Menschheitsdaseins in sich; und darum hat der das Innere und Äußere desselben gleichmäßig umfassende katholische Religionsgedanke gegründeten Anspruch darauf, für die absolut wahre, dem Gesammtwesen des Menschen angepaßte Fassung des christlichen Religionsgedankens zu gelten. Mariano geben wir zu, daß der in seiner unmittelbaren Wahrheit sich darstellende und darum wahrhaft volksthümliche katholische Religionsgedanke auch ein in der Idee seiner selbst vermitteltes geistiges Verständniß zu erringen habe, um sich als dasjenige zu erfassen, was er seinem Wesen nach ist; wir gehen noch weiter und sagen, daß nicht irgend ein, wenn auch noch so tief dringendes philosophisches System ausreicht, dieses Verständniß zu erlangen, sondern, daß der Katholicismus in der Gesammtheit des in stetig fortschreitender Entwickelung begriffenen menschlichen Wissens sich mit sich selber vermitteln müsse, um zum vollen Verständniß seiner selbst zu gelangen, und daß mit dieser Gedankenarbeit in aller irdischen Zeit nicht an's Ende zu kommen sei. Wie strenge man aber auch über die jeweilige wissenschaftliche Repräsentation des Katholicismus denken möge, wie ungenügend man sie im Verhältniß zur riesigen Größe der ihr obliegenden Aufgabe finden möge, so halten wir doch unentwegt an dem Einen fest, daß der Katholicismus wahr sei, und die fortschreitende Denkarbeit unter den Eindrücken der gottgefügten Ereigniß-

der Welt- und Völkergeschichte zu einer stets tiefer vermittelten Erkenntniß der Größe und inneren Wahrheit des katholischen Systems führen müsse. Der italienische Geist hat bereits zu wiederholten Malen den Anlauf zu einer geschichtsphilosophischen Verständigung über Wesen und Idee des Katholicismus genommen; und es ist kein Zweifel, daß eine vollkommen durchgebildete Geschichtsphilosophie dereinst zur umfassendsten und großartigsten Apologie des Katholicismus sich gestalten und der absolute Selbstbeweis desselben sein werde. Hoffen wir, daß der italienische Geist in der Wiedererneuerung seiner katholischen Mission den aus seinem gegenwärtigen Contacte mit der Gesammtheit des europäischen Culturlebens gezogenen geistigen Erwerb zur Wiederaufnahme jenes wissenschaftlichen Unternehmens verwerthen werde, welches dem italienischen Geiste eben so sehr durch seine natürliche Anlage und Artung, als auch durch die Stellung Italiens in der europäischen Cultur- und Völkergeschichte nahegelegt ist.

Der Katholicismus hat als die echte volksthümliche Gestaltung des kirchlichen Religionslebens seinen specifischen Ausdruck im italienischen Volksleben; die Religion ist in demselben lebendige Poesie mit der ganzen und vollen Naivetät der poetischen Volksphantasie. Das italienische Volk ist für den Protestantismus nicht geschaffen; die von Mariano gewünschte Vergeistigung des italienischen Religionslebens kann nur in der geistigen Vertiefung des katholischen Gedankens bestehen. Die gegenwärtige Situirung der Kirche in Italien schließt unverkennbar die Aufforderung zur Erringung eines historisch-kritisch vermittelten Verständnisses des Katholicismus in sich, und die historisch-kritische Vermittelung dürfte geeignet sein, die gigantesque Größe des Katholicismus in das Licht ideeller Erkenntniß zu rücken, welches durch das Stehenbleiben bei der Berufung auf die ungeprüfte Überlieferung nur verdunkelt werden kann. Der von Mariano beklagte Gegensatz zwischen passiver Gläubigkeit und ungläubiger Skepsis kann nur durch ein von der vollen Wärme des italienischen Nationalgefühles beseeltes Eingehen in die ideell durchgeistete geschichtlich-kritische Beleuchtung der mit der Geschichte des Papstthums engst verschmolzenen katholischen Vergangenheit Italiens überwunden werden. Mariano spricht zwei große Wahrheiten aus, wenn er einerseits hervorhebt, daß das Papstthum keine italienische sondern eine kosmopolitische Institution sei, daß es aber andererseits für Italien das einzige Band mit dem Leben Europa's und der Welt gewesen. In diesen beiden Sätzen ist die geschichtliche Orientirung für

das gegenwärtige und zukünftige Verhalten Italiens zum Papstthum gegeben. Mariano sieht in demselben eine negative, gegen Italien gerichtete Kraft; nach unserem Dafürhalten kann nur ein exclusive italienischer Nationalismus im Papstthum eine ihm feindselige Macht erblicken. Es wird sich also darum handeln, darauf hinzuwirken daß ihm die seiner Idee gemäße und durch seine kosmopolitische Mission geforderte äußere Stellung gesichert werde, die bei der gegenwärtigen Sachlage der Dinge allerdings nur durch ein internationales Übereinkommen der politischen Mächte geschaffen werden kann. Kein Papst wird, so lange das Papstthum seinen Sitz im Herzen Italiens hat wünschen, daß jenes internationale Übereinkommen zum Schaden der politischen Integrität und Machtstellung Italiens zu Stande komme bis dahin aber, wo es durch den gottgefügten Gang der Dinge sich verwirklicht, wird die Stellung des Papstthums ein Leidensstand sein der indeß nur dazu beitragen kann, die ideale Hoheit desselben in das Licht ethischer Verklärung zu rücken. Die den vergangenen Jahrhunderten angehörige politische Mission des Papstes ist mit dem successiv fortschreitenden Mündigwerden der europäischen Völker und Staaten mehr und mehr in den Hintergrund getreten; in eben dem Grade aber wurde die oberste Kirchenleitung mehr und mehr auf die Durchbildung der inneren kirchlichen Verhältnisse, auf die das kirchliche Andachtsleben und die kirchliche Disciplin betreffenden Maßnahmen und Sorgen hingelenkt; und heute wird es sich darum handeln, auf Grund der Regeneration und mächtigen Entfaltung des geistigen und wissenschaftlichen Lebens innerhalb der Kirche jene geistige Verständigung herbeiführen zu helfen, welche die unerläßliche Vorbedingung eine adäquaten Repräsentation der äußeren politischen Machtstellung der Kirche ist. Mariano, der sich auf eine geschichtliche Würdigung der Verdienste des Papstthums um die Vergangenheit Italiens beschränkt, und das ideelle Band, durch welches dasselbe auch gegenwärtig mit dem katholischen Italien verbunden ist und verbunden bleiben wird, nicht zu erfassen vermag, vermuthet, daß die negative Stellung des Papstthums zu Italien möglicher Weise noch zum Excitionsmittel der geistigen und politischen Consolidirung Italiens werden könnte, auf welche er ohne eine derartige Excitation kaum zu hoffen wagt. Wir erkennen hierin ein unfreiwilliges Geständniß der unlöslichen Verwachsenheit des Papstthums mit dem geistigen und geschichtlichen Leben Italiens, und glauben daß die geistige Überwindung eines negativen Idealismus eine der

Bedingungen der Wiederfindung des richtigen Verhältnisses zum Papstthum vom Standpunkte der speculativen Idee aus sein werde. Vera und Mariano zeigen als Vertreter der gemäßigten älteren Richtung im Hegelthum unverkennbare Geneigtheit, dem Idealgehalte des Christenthums gerecht zu werden; nun ist es aber eine allbekannte Thatsache, daß die Verkennung der Bedeutung der Persönlichkeitsidee der Grund war, daß das Hegelthum gemeinhin, auch in seinen conservativeren Vertretern, nicht das richtige Verhältniß zum Lehrinhalte des positiven Christenthums zu finden vermochte. Indem sie die abstracte Idee obenanstellten, vermochten sie nicht zur Idee eines persönlichen Gottes, somit auch nicht zur Idee eines persönlichen Erlösers vorzudringen; der abstracte Idealismus der Hegel'schen Lehre schloß ferner auch die entschiedenste Negation des specifisch auf der Naturwahrheit des Menschendaseins fußenden Wesens der katholischen Idee in sich. Darum mußte auch die specifische Repräsentation der kirchlichen Einheit in einer höchsten menschlichen Persönlichkeit und der ideelle Zusammenhang dieser Persönlichkeit mit jener des gottmenschlichen Stifters der Kirche eine dem Hegel'schen Idealismus fremdartige Idee bleiben. Ist aber diese im Wesen des Katholicismus begründet, und soll Italien, wie Mariano selber kaum anders erwarten zu dürfen glaubt, katholisch bleiben, so ist und bleibt die geistige und politische Zurechtsetzung Italiens mit der Idee des kirchlichen Primates eine geschichtliche Nothwendigkeit, deren richtige Erfassung Italien selber nur zum Heile gereichen kann. Der poetische Reiz und Zauber, welcher die mittelalterliche Geschichte Italiens umgibt, hat seinen Erklärungsgrund in der Verwachsenheit derselben mit der katholischen Idee; es wird zu den geistigen Ruhmestiteln des zukünftigen Italiens gehören, im Spiegel seiner mittelalterlichen Vergangenheit sich selbst und den innersten Geist seines nationalen Lebens zu verstehen. Und damit wird die von Mariano beklagte Halbheit und Äußerlichkeit der Auffassung und Behandlung der kirchlichen Frage im heutigen Italien beseitigt sein. Nicht unerwähnt darf schließlich bleiben, daß Mariano, von seiner Voreingenommenheit für die Hegel'sche Doctrin abgesehen, die kirchliche Frage mit sittlichem Ernste und Anstande erörtert, vom Papste Leo XIII und von der Wirksamkeit des italienischen Klerus mit Achtung spricht, und an den Preti spretati kein Gefallen findet, obschon er die Zerfallenheit derselben mit den pflichtgemäßen Überzeugungen des priesterlichen Berufes als eine Folge der Beschaffenheit der officiellen geistlichen Berufswissenschaft ansieht. Darnach bestimmt sich auch sein Urtheil über Ausonio

Franchi, dessen philosophischen Arbeiten er in seiner oben erwäh Kritik der neuzeitlichen italienischen Philosophie neben deren her ragenderen Vertretern eine kurze Besprechung gewidmet hatte.

VI.

Die Unmöglichkeit der von Vera und Mariano erwarteten beabsichtigten Vergeistigung des Christenthums im absoluten Idealis des Hegelthums ergibt sich schon daraus, daß das in in diesen Tr formationsproceß hineinzuziehende christlich gläubige Volk aufhören mi theistisch zu denken. Nun aber ist der Theismus das dem Volksverst einleuchtende rationale Fundament und Element der christlichen Gläu keit; und eben so fühlt der Volksverstand instinctmäßig heraus, daß Antastung der theistischen Unterlage der Religion einer Preisgel der Religion selber gleichkomme. Darum werden Discussionen über philosophische Berechtigung oder Nichtberechtigung des Theismus nie ein über die philosophisch gebildeten Kreise hinausreichendes Interess wecken; und weit leichter möchte es sein, die unter den Druck materi Nöthen gebeugten Massen für naturalistische und materialistische Le als für die Anschauungen eines pantheistischen Idealismus zu gewin Somit können wir auch der kritischen Beleuchtung, welche Pasq d'Ercole, ein Schüler K. L. Michelet's, dem christlichen Theismus a deihen ließ und Vera widmete,[1] nur eine rein literarische Bedeu zuerkennen, die darin besteht, allfällige Mängel in der Beweisfüh für die Wahrheit des christlichen Theismus zu constatiren, wob natürlich nicht diese Wahrheit selber betroffen werden kann.

D'Ercole beginnt seine Erörterungen mit einer Darlegung Unterschiedes zwischen Theismus und Deismus. Der Terminus Deis kam im 16. Jahrhundert als Bezeichnung der häretischen Antitrinit auf; im Anfange des 18. Jahrhunderts hatte sich das Bewußtsein die Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten monotheistischer schauungen schon soweit entwickelt, daß Clarke vier Classen von De anzugeben wußte; die von ihm erwähnte vierte Classe umfaßt J welche sich darauf beschränken, die Existenz Gottes zuzugeben das Gesetz der Natur als Regel des Handelns anzugeben. In

[1] Il Teismo filosofico cristiano teoreticamente e storicamente consid con ispeciale riguardo a S. Tommaso e al Teismo italiano del sec. Parte I: Le contraddizioni e le infondate dimostrazioni del Teismo. Turin, 1

französischen Encyklopädie wird diese Form des Monotheismus gemeinhin als Deismus bezeichnet. Kant bestimmt den Unterschied zwischen Deisten und Theisten dahin, daß erstere wol die Erkennbarkeit der Existenz Gottes, nicht aber die Erkennbarkeit der Wesenheit Gottes zugestehen, während die Theisten eine aus der denknothwendigen Analogie der Weltdinge mit ihrer Realursache zu eruirende Erkenntniß der göttlichen Wesenheit vertreten. Aus der göttlichen Wesenheit werden vom christlichen Theismus die in der kirchlichen Offenbarungslehre Gott zugeschriebenen Thätigkeiten der Welterschaffung, Weltleitung und Weltvollendung rational begründet; auch die christliche Auffassung des Menschenwesens zusammt der darauf gegründeten Moral und Eschatologie (Seelenunsterblichkeit, Auferstehung der Leiber) hat ihre erklärenden Voraussetzungen in den Grundanschauungen des christlichen Theismus. Die Beweisführung für die philosophische Wahrheit des christlichen Theismus und der auf ihn gestützten kosmologischen und anthropologischen Lehren ist das Object der kritischen Prüfung d'Ercole's.

Das Christenthum lehrt einen persönlichen Gott und Schöpfer einer von ihm wesensverschiedenen Welt. Die Aufrechthaltung des Wesensunterschiedes zwischen Gott und Welt und die damit zusammenhängende Vorstellung vom persönlichen Sein Gottes ist nach d'Ercole auf den Creationsgedanken gestützt, der somit den Kernpunkt des christlichen Theismus und das Hauptobject der philosophischen Bestreitung desselben bildet. Bereits die verschiedenen Modi, in welchen man sich den Creationsgedanken vorstellig zu machen versucht hat, deuten auf die Schwierigkeiten hin, welche derselbe in sich schließt. Man sah sich veranlaßt zu fragen, ob die Erschaffung der Dinge das complete Sein oder bloß den gemeinsamen Grundstoff derselben zum Gegenstande habe. Gemeinhin entschied man sich dafür, zwischen einer Creatio prima, welche den Grundstoff setzt, und einer nachfolgenden formativen Creatio secunda zu unterscheiden; Thomas Aq. machte indeß bemerklich, daß diese Unterscheidung nicht aufrecht zu halten sei, indem unter den Begriff der Creatio prima nicht bloß die Materia informis, sondern auch das englische Sein, das Empyreum und die Zeit falle. Eine zweite Frage war, ob der Act der Schöpfung in Einem Momente oder in einer Auseinanderfolge von Momenten sich vollzog. Man suchte unter Bezugnahme auf die vorerwähnte Unterscheidung zwischen erster und zweiter Schöpfung beide Ansichten miteinander zu vereinigen, empfand aber vom Anfange her die Schwierigkeit, das göttliche Thun durch Zulassung einer Aufeinanderfolge von Momenten der Zeit zu

unterwerfen, daher Philo und die ihm folgenden ältesten Kirchenvä
die sieben Schöpfungstage allegorisch deuteten. Wie läßt sich jedoch
metaphysisch geforderte Instantaneität des Schöpfungsactes mit
unermeßlichen Aufeinanderfolge der kosmischen Formationen vereinbar
Endlich drängte sich noch die dritte Frage auf, ob außer den geschaffe
Dingen nicht auch die Ideen derselben Object der Erschaffung se
Für gewöhnlich nahm man seit jeher an, daß die Ideen als
Possibilitäten der geschaffenen Dinge seit ewig im göttlichen Den
existiren, und nur die Verwirklichungen der gottgedachten Possibilitä
unter den Begriff des Schaffens fallen. Cartesius nahm jedoch n
Anstand, nicht bloß die Ideen aller materiellen und geistigen Din
sondern auch alle auf sie bezüglichen Wahrheiten, die mathematisc
nicht ausgenommen, von Gott aus dem Nichts hervorgezogen wer
zu lassen. Man nennt diese Theorie die Theorie der absolu
Creation, die indeß die augenfällige Absurdität in sich schließt, d
Gott seine ersten Schöpfungen, nämlich die Ideen hervorbringen müs
ohne sie gedacht zu haben. Wenn er nebenbei den Satz: Ex nih
nihil fit, für ein Axiom der natürlichen, d. i. der philosophisch
Vernunft erklärt, so überhebt er die Bestreiter seiner Creationslel
der Mühe einer philosophischen Widerlegung. Obschon die Theorie d
relativen Creation rationeller als jene des Cartesius ist, so hat d
auch sie ihre unüberwindlichen Schwierigkeiten. Thomas Aq. unt
scheidet zwischen der ungeschaffenen Wahrheit, die mit Gott identisch
und zwischen der Wahrheit der geschaffenen Dinge, welche in Fo
der Creation dieser Dinge entsteht, und durch die Natur derselb
bestimmt ist; er anerkennt aber doch zugleich mit Augustinus das ew
Sein der auf die geschaffenen Dinge bezüglichen Wahrheiten, z. B. d
Satzes: $2 + 3 = 5$. Da hätten wir sonach eine Wahrheit, die un
Einem ewig und geschaffen ist. Ist die Idee des Zirkels oder
Satz $2 + 3 = 5$ ewig, so sind beide mit der göttlichen Subst
identisch, somit ungeschaffen. Sollten dieselben geschaffen, d. h. a
dem Nichts hervorgezogen sein, so müssen sie vor ihrer Erschaffu
bereits virtuell im Nichts enthalten gewesen sein, womit der Beg
des Nichts aufgehoben und in jenen eines Etwas umgesetzt wi
Wenn Thomas will, daß die geschaffenen Wahrheiten durch die G
schaffenheit der geschaffenen Dinge bestimmt seien, so muß er ihn
die den geschaffenen Dingen eignende Mutabilität als wesentlich
erkennen, womit sie aufhören, Wahrheiten zu sein.

Dieses gesammte kritische Raisonnement d'Ercole's fußt auf dem falschen Grundgedanken, daß der christliche Gottesgedanke auf den Creationsgedanken gestützt sei, während doch umgekehrt der Creationsgedanke aus dem bereits voraus feststehenden Gottesgedanken sich zu erklären hat. Der im Voraus feststehende Gottesgedanke ist jener des absoluten Geistes als des absoluten Prius. Die Idee des absoluten Geistes als absoluten Prius involvirt, daß alle Wahrheit der Dinge schon vor den Dingen selber in Gott existent ist, weil er sonst nicht der absolute Geist wäre. Der absolute Geist kann nicht nach Art des geschöpflichen Geistes als eine relative Potentialität des Gedankens gedacht werden, er muß vielmehr als die absolute Energie des Gedankens gedacht werden, welche die absolute Realität des Gedachten im Denken, das Gott selber ist, involvirt. Denken, Denkender und absolute Realität des Gedachten fallen somit in Gott zusammen, und sind Er selber. Der absolute Geist ist als die Energie der absoluten Innerung das absolut in sich selber gesammelte Sein, dessen absolute Sammlung in sich selber den höchsten Grad der Wirkungsfähigkeit nach Außen involvirt. Die zum absoluten Grade gesteigerte Wirkungsfähigkeit des Seienden ist die Vermöglichkeit zum schöpferischen Wirken, d. h. zu einem Hervorbringen im absoluten Sinne ohne Mitwirkung irgend einer anderen wie immer gedachten secundären Causalität; die absolute Abwesenheit einer derartigen außergöttlichen secundären Causalität ist der philosophische Sinn des Schaffens als eines „Hervorbringens aus Nichts". Der Begriff des absoluten Geistes als der absoluten Innerlichkeit schließt jenen der absoluten Äußerlichkeit als des absoluten Ungeistes schlechthin aus, und läßt denselben als denkunmöglich erscheinen; daraus folgt, daß außer Gott nichts Anderes als das durch ihn selbst Actuirte existiren könne, daß aber dieses durch Gott Actuirte nicht existiren müsse, weil das dem absoluten Geiste Denknothwendige nur der absolute Geist selber mit seinem immanenten Denkinhalte ist, dessen Absolutheit eine Verdoppelung seiner selbst ausschließt und nur eine relative, bedingte Nachbildung seiner selbst zuläßt; das Grundbedingende dieser Nachbildung kann nur der absolut auf sich selbst stehende Wille des absoluten Geistes sein. Hegel, der von dieser göttlichen Willensdetermination hinwegsieht, ist unvermögend, aus dem Bereiche der reinen Idee an das Sein der wirklichen Welt heranzukommen; sein dialektischer Weltproceß ist lediglich Proceß der Idee selber, Proceß der im göttlichen Denken sich vollziehenden Weltgestaltung als natürlichen Inhaltes des göttlichen Selbstgedankens,

der sich aber erst in der nachfolgenden Reflexion des göttlichen Denken auf sich selber klar wird. Die Welt kann nur als eine gottgewirkte Realität ein Sein haben, welches natürlich ein vom göttlichen Sein unterschiedenes Sein ist; die im Hegel'schen Sinne gedachte Weltwirklichkeit ist nur eine naturnothwendige Selbstdetermination des göttlichen Denkens, mittelst welcher sich die Geistwerdung Gottes realisiren soll, ohne je an ihr Ziel kommen zu können, weil Hegel eine absolute Personification des göttlichen Selbstseins nicht zulassen will. Dem christlich gläubigen Denken ist dieselbe in der durch den trinitarischen Proceß dargestellten absoluten Selbstformation des göttlichen Seins gegeben.

D'Ercole freilich gibt ein Persönlichsein Gottes weder an sich noch auch, und zwar noch viel weniger in der durch das kirchliche Trinitätsdogma concretisirten Form der göttlichen Personalität zu die, wie er hinzufügt, in der christlichen Theologie selber als etwas Unbegreifliches, somit Undenkbares hingestellt wird. Die vom Theismus vertretene Persönlichkeit Gottes bekunde sich wesentlich in der Erkenntniß- und Willensthätigkeit Gottes; das göttliche Erkennen und Wollen müsse der Absolutheit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens entsprechend den Charakter der Absolutheit und Unendlichkeit an sich tragen während die nach Außen fallenden Producte der göttlichen Erkenntniß und Willensthätigkeit einen Charakter entgegengesetzter Art vorweisen. Der vom christlichen Theismus gelehrte persönliche Gott muß also in seiner Schaffensthätigkeit sich selbst verneinen; Ähnliches gilt von der im theistischen Sinne aufgefaßten Welterhaltungs- und Weltleitungsthätigkeit Gottes, in welcher das göttliche Thun als ein den Grenzen der Zeit und des Raumes eingeordnetes Thun gleich jenem einer menschlichen Persönlichkeit gedacht wird. Der christlich religiöse Theismus involvirt einen die unendliche Größe Gottes verkleinernden Anthropomorphismus; der von Thomas Aq. aufgestellte philosophisch richtige Grundsatz, daß Ursache und Wirkung einander proportionirt sein müssen, hebt durch sich selbst schon das ganze Lehrsystem des Theismus aus den Angeln. Gioberti, welcher die den Theismus von dieser Seite drückende Schwierigkeit sehr wohl fühlte, suchte durch die Auskunft zu helfen, daß die geschaffene Endlichkeit ein potentiell Unendliches sei. Der Begriff des potentiell Unendlichen aber, welchem es durch seine Natur verwehrt ist, ein actuell Unendliches zu werden, ist ein völlig lahmer Begriff, der Begriff einer impotenten Unendlichkeit, mit welcher

in philosophischer Beziehung schlechthin nichts anzufangen ist; die anstößige Disproportion zwischen der schöpferischen Ursache und ihrem Producte wird dadurch nur von einer neuen Seite beleuchtet. Leibniz sucht zu zeigen, daß das durch Creation außer das göttliche Sein gesetzte weltliche Sein nothwendig endlich sei, weil es nicht zwei Absolute gebe; er sieht nicht, daß das außer Gott gesetzte weltliche Sein auch das göttliche Sein begrenze und beschränke, somit der Begriff des Creirens als solchen jenen der göttlichen Absolutheit aufhebe. Ja schon die geistige Conception der Dinge im göttlichen Denken schließt eine mit der Absolutheit des göttlichen Seins nicht vereinbare Verengerung der göttlichen Intelligenz in sich.

Alle diese Einwendungen stützen sich auf einen negativ abstracten Begriff des göttlichen Seins als der formlosen Unendlichkeit, welcher den conträren Gegensatz zur christlichen Idee des göttlichen Seins als der absoluten Urform der Dinge constituirt. Als die absolute lebendige Urform der Dinge ist Gott denknothwendig der absolute Formator, d. i. Schöpfer der Dinge; und nicht minder denknothwendig ist, daß das die Urform nachbildende secundäre Sein nicht eine absolute Wiedergabe der Urform sein könne. Eben so klar ist weiter, daß die Nachbildung der Urform keine Begrenzung, sondern vielmehr eine Affirmation der absoluten Bedeutung der Urform in sich schließe. Das göttliche Denken und Schaffen der endlichen Weltdinge schließt allerdings eine Negation der göttlichen Absolutheit in sich; diese Negation ist aber nicht eine dem göttlichen Sein, sondern den geschaffenen Dingen anhaftende Bestimmtheit, welche als solche eben nur eine Affirmation der göttlichen Absolutheit in sich schließt. Daß die lebendige geistige Urform der Dinge erkennendes und wollendes, somit persönliches Sein sein müsse, ist selbstverständlich; die absolute Selbstdetermination Gottes als schöpferischer Productivität schließt keine Negation, sondern eine Affirmation der Absolutheit des persönlichen göttlichen Seins in sich, und ist als eine nach Außen bethätigte Affirmation eine nachbildliche Wiederholung jener urhaften immanenten Lebensthätigkeit, in welcher sich Gott perpetuirlich in und vor sich selber als absolute Personalität affirmirt.

Mit der Idee Gottes als der lebendigen Urform der Dinge ist auch die Widerlegung der Behauptung d'Ercole's gegeben, daß vom Standpunkte des christlichen Theismus keine Metaphysik möglich sei. Die Metaphysik, sagt d'Ercole, müsse die universalen Principien alles Realen in sich schließen; solche Principien seien aber nicht möglich in

einer Weltanschauung, welche am Vorhandensein dreier absolut verschiedener Substanzen (Gott, endlicher Geist, materielle Dinge) festhalte. Diese angebliche absolute substantielle Verschiedenheit hebt sich in der Idee einer absoluten Urform von selber auf; nicht der intellectualistisch-empiristische, sondern der speculative Theismus ist der wahre, echte Theismus, der als höheres Drittes über den falschen einseitigen Gegensätzen des Deismus und Pantheismus steht, und mit Ausschluß des Unwahren an Beiden das Wahre und Richtige Beider in sich faßt. Da die dem speculativen Theismus entsprechende Logik als specielle philosophische Disciplin erst geschaffen werden muß, so kann von kritischen Beanstandungen derselben vorläufig keine Rede sein. d'Ercole's Beanstandungen beruhen auf einer ungerechtfertigten Identificirung der Logik und der Dialektik, welche beide sich von einander dadurch unterscheiden, daß die Logik die Formen des subjectiven Denkens zu entwickeln hat, während die Dialektik die dem Object der philosophischen Erkenntniß immanenten Bestimmtheiten, welche aus den gottgedachten organischen Beziehungen desselben zu allen anderen Objecten der philosophischen Erkenntniß resultiren, zu eruiren hat. Das im theistischen Sinne ausgeführte System der philosophischen Dialektik kann man als die objective Logik des Theismus bezeichnen; von einer dem philosophischen Theismus adäquirten Logik des subjectiven Gedankens kann man insoferne sprechen, als in ihrer Fundirung die Principien des im theistischen Sinne aufgefaßten Weltzusammenhanges wiederscheinen. Was d'Ercole die Logik des Theismus nennt, ist die auf das aristotelische Organon gebaute Logik der mittelalterlichen Schule, die allerdings in einer bestimmten Relation zur mittelalterlich scholastischen Metaphysik stand, aber in Folge des Mangels einer systematischen inneren Durchbildung der Metaphysik gleichfalls nicht den Charakter einer in sich systematisch abgeschlossenen Lehrdisciplin erlangte. D'Ercole hebt an ihr und jeder späteren christlich-theistischen Logik als charakteristisch hervor, daß sie auf den Satz des Widerspruches in Verbindung mit dem Principium exclusi tertii gegründet sei, und sieht in ihr die geistige Grundstütze des die christliche Weltanschauung charakterisirenden unvermittelten Dualismus. Daß der christliche Dualismus zwischen Gott und Welt, Geistigem und Sinnlichem die Vermittelung in einer ideellen synthetischen Einheit nicht ausschließe, haben wir im Vorausgehenden zu wiederholten Malen angedeutet. Die der sogenannten objectiven Logik angehörige Ku

einer dialektisch sich abwickelnden Exposition der im christlichen Seinsgedanken befaßten Einheits- und Unterschiedsverhältnisse ist allerdings bis jetzt noch wenig gepflegt worden. A. Günther, welchen wir oben als den katholischen Hegel vorführten, hat wol im trinitarischen Processe des göttlichen Seins die Urform der Dialektik des Weltdaseins aufgewiesen, ließ aber im Gegensatze zu dem von ihm bekämpften Monismus der pantheistischen Weltanschauung das Moment der Trennung und des Unterschiedes ungebührlich vorwalten, so daß es zu einer harmonisch in sich abgeschlossenen einheitlichen Weltanschauung bei ihm nicht kommen konnte. Das ungebührliche Vorwiegen eines intellectualistischen Elementes in seiner Speculation brachte ihn in einen einseitigen Gegensatz zur thomistischen Speculation, und damit auch in einen beklagenswerthen Conflict mit gewissen unveräußerlichen Lehrtraditionen der katholischen Schule. Das Bestehen auf der Opposition gegen den speculativen Thomismus von Seite seiner Anhänger war nicht das geeignete Mittel, dem mit unbestreitbar großer geistiger Begabung in's Werk gesetzten Unternehmen Günther's eine tiefere Nachwirkung zu sichern, sondern weit eher ein lästiges Hinderniß des Zustandekommens einer Verständigung über die dem Inhalte des christlichen Gedankens conforme Methode einer dialektischen Exposition desselben. Es hat sich auch keiner der begabteren Anhänger Günther's um die speculative Durcharbeitung des Problems der dialektischen Methode und um Ermittelung ihres Verhältnisses zu den übrigen Methoden der philosophischen Forschung bemüht;[1] somit kam es auch nicht zu den nöthigen Modificationen und Verbesserungen des Günther'schen Denkunternehmens, welches wol nur unter der Bedingung einer durchgreifenden Umgestaltung seiner wissenschaftlichen Wiederauferstehung entgegenzusehen berechtigt ist. Dasselbe einfach zu den Todten werfen zu wollen, wie gegenwärtig in bestimmten Kreisen Sitte ist, ist eben so unzuläßig als die einstmalige zudringliche Anpreisung seiner Alleinberechtigung, welche einen beklagenswerthen Mitantheil an der Discreditirung desselben gehabt hat.

Daß die Bemühungen um eine speculativ vertiefte Methodik des christlich philosophischen Gedankens auch auf dem Gebiete der formalen

[1] Eine Ausnahme wäre in Bezug auf den verdienten Prager Professor J. H. Löwe zu statuiren, welcher mit literarischen Vorarbeiten zu einem derartigen Unternehmen sich beschäftigt hat.

Logik nicht überflüssig seien, beweisen die an sich allerdings irrelevant kritischen Bemerkungen d'Ercole's über die erkenntnißtheoretisch Consequenzen der Beschränkung der sogenannten christlichen Logik o die beiden Principien des Widerspruches und des ausgeschlossen Dritten als Grundgesetze des menschlichen Denkens. Wir nennen sei kritischen Bemerkungen irrelevant, weil ihm entgeht, daß in den Den operationen der speculativen Scholastik stillschweigend auch noch e drittes logisches Princip, das Principium rationis sufficientis m wirkt, wenn es auch wegen Mangel einer systematischen Durchbildu der Logik als Denkwissenschaft nicht zur ausdrücklichen Anerkennu gelangt war. D'Ercole sucht in dem thomistischen Satze, daß geistigen Concepte eines Dinges sich die dem sinnlichen Objecte i geistigen Apprehension anhaftenden accidentalen Qualitäten entgeg gesetzter Art (z. B. schwarz, weiß) aufheben, eine Quelle unlö licher Schwierigkeiten der theistischen Auffassung der Dinge. Die e gegengesetzten Qualitäten, bemerkt d'Ercole, die in den wirklich Dingen einander ausschließen, schließe nach Thomas im Denken e ander ein; das in der Wirklichkeit Incompatible wird im Gedanken einem Dieselbigen u. s. w. Wie jedem Kundigen sich von selber nah legt, hat Thomas für den Umstand, daß der sinnlich particularisirte Au druck eines und desselben Conceptes unter entgegengesetzten zufällig Qualitäten (z. B. schwarzer Mensch, weißer Mensch) sich darstellt, einer außerhalb des Begriffes des Objectes gelegenen Ursache t Erklärungsgrund gesucht, der unmittelbar im gottgegründeten ursä lichen Zusammenhange der Dinge, mittelbar im göttlichen Gedan vom Dinge gelegen ist. Aus d'Ercole's kritischen Beanstandungen kön sonach nur so viel gefolgert werden, daß man zwischen dem logisch Allgemeinbegriffe und zwischen der gottgedachten Idee des Objectes unterscheiden habe, und daß die ideelle Auffassung eines Objectes üb den abstractiven Allgemeingedanken desselben hinausgreife. Di Folgerung beweist aber nicht die Unwahrheit des Theismus, sond das Bedürfniß einer ideellen Vertiefung und Durchbildung desselb deren Ansätze im speculativen Thomismus selber enthalten sind. Ob sollte der thomistische Satz, daß die gottesbildliche Seele Quodammo omnia sei, nicht eine wahrhaft speculative Idee sein, und hat di Idee etwa in der Hegel'schen Lehre ihre Bewahrheitung und gebühren Würdigung gefunden? Es ist ein unbestreitbares Verdienst A. Günther das allen pantheistischen Systemen anhaftende Gebrechen der V

einerleiung von Begriff und Idee (Allgemeingedanke und Grundgedanke) nachdrucksvoll betont zu haben; und die Nothwendigkeit einer Auseinandersetzung der Vertreter der pantheistischen Standpunkte mit dem oppositionellen Standpunkte des Günther'schen Dualismus wird sich bei fortschreitender Durcharbeitung des in der Geschichte der Philosophie aufgehäuften Gedankenmateriales auf die Länge der Zeit nicht abweisen lassen. Wenn d'Ercole der angeblich theistischen Fundirung der Logik durch das Princip des Widerspruches zur Last legt, daß sie die in allen drei Hauptfunctionen der formalen Logik: Begriffsbildung, Urtheils- und Schlußthätigkeit, zu Tage tretende Vermittelung des Singulären mit dem Allgemeinen nicht zu erklären vermöge, da nach dem Satze des Widerspruches Singuläres und Allgemeines als conträre Gegensätze sich ausschließen, so könnte dagegen bemerkt werden, daß die formale Logik durch Herbeiziehung des Principium rationis sufficientis, mittelst welcher sich die vermißte Vermittelung des Individuellen mit dem Allgemeinen bewerkstelligen läßt, erst einen specifisch theistischen Charakter erhalte, sofern sich im logischen Principe des zureichenden Grundes als einem höchsten Principe der Charakter des höchsten metaphysischen Ursächlichkeitsprincipes reflectirt, während das Stehenbleiben bei dem auf das logische Identitätsprincip zurückzuführenden Satze vom Widerspruche als alleinzigem Grundgesetze eher einer pantheistischen Logik angemessen sein dürfte. Man könnte fragen, ob die auf die Identificirung von Contrarietäten in einem höheren Dritten basirte logische Denkbewegung nicht die eigentliche Logik des Pantheismus sei, und die wesentliche Berichtigung dieser Art von Logik nicht in jener, welche wir im Gegensatze zu d'Ercole als die specifisch-theistische bezeichnen möchten, zu suchen wäre?

Wir glauben durch das Gesagte den Erweis geliefert zu haben, daß eine an bestimmte geschichtlich gegebene und der speculativen Fortbildung fähige Gestaltungen anknüpfende Kritik des speculativen Theismus denselben nicht zu entwurzeln vermag. Demzufolge dürfen wir uns der Aufgabe überheben, d'Ercole in alle Einzelheiten seiner kritischen Bestandung der Hauptlehren des theistischen Weltsystems zu folgen. Wir beschränken uns gegenüber seinen Einsprachen gegen die Beweise für das Dasein Gottes, gegen die Möglichkeit leibloser geistiger Existenzen, gegen den christlich dualistischen Begriff vom Menschen, gegen die Seelenunsterblichkeit und Auferstehung der Leiber auf die Bemerkung, daß sie nicht den vollentwickelten, auf die Idee der absoluten Geistigkeit

gestützten Theismus des neuzeitlichen philosophischen Denkens treffen der sich aus dem deutschen Geistesleben als speculative Überwindun des Schelling-Hegel'schen Pantheismus herausgerungen hat. Wir sin allerdings nicht in der Lage, auf ein bestimmtes einzelnes philosophische Denksystem als mustergiltige speculative Antithese des neudeutsche Pantheismus hinzuweisen; wir wissen ferner recht wol, welchen em pfindlichen Abbruch die Bestrebungen des christlich-philosophische Idealismus durch die in den letzteren Jahren zur Geltung gekommene Anschauungen eines naturalistischen Realismus erlitten haben. So vie können wir indeß mit Bestimmtheit behaupten, daß eine Bestreitung de Anschauungen des speculativen neuzeitlichen Theismus vom Hegel'sche Standpunkte aus in Deutschland als ein verspätetes Unternehmen gil und wol auch in Italien nach Ablauf einiger Zeit dafür gelten dürft

VII.

Die Einbürgerung der Hegel'schen Doctrin in Italien begegne sehr entschiedenen Bedenken, welche ihren Ausdruck in der Formulirun der im J. 1865 in Mailand ausgeschriebenen Preisfrage über d praktischen Consequenzen des absoluten Idealismus auf den Gebiete der Moral, der Rechtslehre, der Politik und Religion fanden. Unte den eingelaufenen Bearbeitungen der gestellten Frage wurden jen Allievo's[1] und Galasso's[2] mit dem Preise bedacht. Von der Reactio der Giobertianer in Süditalien gegen den an der Neapler Universitä vertretenen Hegelianismus war schon oben die Rede; als einer de eifrigsten und erfolgreichsten Bekämpfer desselben wird Pietro Luciano hervorgehoben. Allievo kam auch in seinen später folgenden Schrifte wiederholt auf die Hegel'sche Lehre zurück,[4] daher er uns in de

---

[1] L' Hegelianismo, la scienza e la vita. Monografia che riportò il premi al concorso Ravizza, ricomposta e notevolmente ampliata. Mailand, 1868.

[2] Del Sistema Eghèliano e sue pratiche conseguenze. Memoria ch ottenne un premio straordinario dalla Commissione del Premio Ravizza p l' anno 1865. Neapel, 1867.

[3] Gioberti e la filosofia nuova italiana (Neapel, 3 Voll.). Wir kennen die im Buchhandel vergriffene Schrift nur aus einer Erwähnung derselben in D. Liot Filosofia del diritto (Neapel, 1875), p. 56.

[4] Vgl. Allievo: Saggi filosofici pp. 119—144, 294—307. Ferner: Il pr blema metafisico studiato nella storia della filosofia (Turin, 1877; Sep.-Ab aus den Denkschriften der k. Turiner Akad. d. Wiss.), pp. 3—18.

jüngeren philosophischen Generation Italiens als einer derjenigen gelten darf, welche sich am eingehendsten mit dem kritischen Studium Hegel's beschäftigten. Er bemängelt das System des absoluten Idealismus im Allgemeinen als einen Cultus des der lebendigen Wirklichkeit entfremdeten abstracten Gedankens, der mit der italienischen Geistesart sich nicht vertrage, und selbst auch nicht als echte Frucht des deutschen Geisteslebens angesehen werden könne, da ein Leibniz, der Vorkämpfer des christlichen Theismus, ein Kant, der Bekämpfer aller metaphysisch abstracten Illusionen, ein J. G. Fichte als beredter Anwalt der Philosophie der lebendigen That geistig anders geartet gewesen. Die Hegel'sche Logik ist nicht, wie ihr Urheber behauptet, eine bloße Umbildung der alten Logik durch Zurückführung derselben auf ein lebendiges dynamisches Entwickelungsprincip; Hegel hat vielmehr aus der Logik etwas ganz Anderes gemacht, was nicht mehr Logik ist, indem er dem Objecte, dem Ziele und den Grundprincipien der Logik etwas substituirte, was nicht mehr der Logik als solcher angehört. Hegel weist der Logik das Absolute in seinem ersten Momente, d. i. die Idee oder den reinen Gedanken, der weder denkendes Subject, noch gedachtes Object, sondern die noch ungeschiedene Identität beider ist, als Gegenstand zu; die abstracten und metaphysischen Determinationen dieses Objectes sollen den Inhalt der Logik constituiren. Die gewöhnliche herkömmliche Logik hingegen hat das subjective menschliche Denken zu ihrem Objecte mit Bezug auf die speciellen logischen Denkformen und auf jene dialektische Denkbewegung, durch welche die Construction der Wissenschaft zu Stande kommt. Das Object der Hegel'schen Logik ist die reine Möglichkeit der Dinge, die Identität aller Gegensätze, die reine Unbestimmtheit, das Sein-Nichts; das Object der gewöhnlichen Logik ist ein reales intelligentes Subject, ein individueller bestimmter Geist, welcher das Sein ergreift, ein Denken im eigentlichsten und allgemeinsten Sinne des Wortes, das subjective menschliche Denken. Die metaphysischen Determinationen der absoluten Idee haben nichts gemein mit den subjectiven Formen und der dialektischen Bewegung des menschlichen Gedankens; die von Hegel beabsichtigte Ineinbildung beider kann nur zu einer Vermengung zweier disparater Wissenschaften, der Metaphysik und der Logik führen. Die Ausdrücke: Begriff, Urtheil, Schluß bedeuten in Hegel's Logik nicht mehr subjective Formen des von seinem Materialinhalte unterschiedenen menschlichen Denkens, sondern die objective Realität selber; die primitive Form des menschlichen Gedankens,

die „Notion" ist zusammt den abgeleiteten Formen (Begriff, Urtheil, Schluß) ein Moment der absoluten logischen Idee, welche in sich die beiden ihr vorausgehenden Momente Sein und Essenz einigt. Der vom Begriffe handelnde dritte Theil der Hegel'schen Logik, welcher von Hegel subjective Logik genannt wird, kann nur dem Namen nach so heißen, während in Wahrheit der subjective menschliche Gedanke mit dem dritten Momente der absoluten logischen Idee identificirt wird. Wie das Object, ist auch das Ziel der Hegel'schen Logik ein andere als jenes der ihrem Begriffe entsprechenden herkömmlichen Logik; das Ziel dieser ist, den denkenden Geist zur richtigen Erkenntniß des Wirklichen hinzuführen und damit den Zusammenschluß des denkenden Subjectes mit dem von ihm unterschiedenen Objecte vorzubereiten; da die Hegel'sche Logik von der Unterschiedenheit beider hinwegsieht, so kann auch ihr Zweck nicht die Concordirung und Harmonisirung des Denkens mit dem Realen, nicht die Fassung der gegebenen Objectivität in den logischen Formen des subjectiven Denkens sein, sie läßt vielmehr Form und Inhalt des Gedankens ineinander fallen, da ihr die logischen Formen als metaphysische Determinationen des Objectes gelten. Daraus folgt aber umgekehrt, daß der Gedanke, welcher wesentlich Form des Erkenntnißinhaltes ist, sich selber zugleich auch Inhalt der Erkenntniß wäre. Die absolute Objectivirung des Gedankens coindicirt hier mit seiner absoluten Subjectivirung.

Der wichtigste Differenzpunkt zwischen der alten und der Hegel'schen Logik ist das von Hegel umgestürzte logische Grundgesetz, der Satz des Widerspruches und des ausschließenden Dritten. Dem Scharfsinn des Aristoteles, der dieses Grundgesetz der Logik aufgestellt hatte, war es nicht entgangen, daß Sein und Nichtsein in gewisser Beziehung zugleich von demselben Objecte ausgesagt werden können, sofern nämlich ein im Werden begriffenes Object potentiell, aber noch nicht actuell ein Seiendes ist. Hegel hingegen leugnet den Satz des Widerspruches (nequit idem simul esse et non esse) schlechthin, und erklärt den Widerspruch als die Seele des Seins und Denkens. Jedes Ding schließt das Gegentheil seiner selbst in sich, ist das was es ist zugleich auch nicht, ist nicht bloß mit sich, sondern auch mit seinem Gegentheil identisch. Zu welchen Widersinnigkeiten dieß führe, möge ein Beispiel erläutern. Jedermann, auch ein Hegelianer, wird den Satz als richtig gelten lassen: „Eine wahre Erkenntniß ist jene, welche das Gegentheil

ihres Inhaltes ausschließt." Der Hegelianer muß indeß hinzufügen: „Wahr ist auch jene Erkenntniß, welche das Gegentheil ihres Inhaltes nicht ausschließt." Wenn die Hegelianer ihrerseits behaupten, daß sie den Satz des Widerspruches in seiner allgemeinsten Bedeutung als nothwendiges Gesetz des Zusammenhanges eines Gedankens mit sich selber anerkennen, so ist nicht zu fassen, wie sie das Zusammensein des Seins und Seienden mit seinem contradictorischen Gegensatze zum Grundgesetze des Seins und Denkens machen können. Der gewöhnlichen Logik fällt es nicht bei, das Zusammensein von conträren Gegensätzen in einem und demselben Seienden zu bestreiten; nur das Zusammensein und Zugleichsein von contradictorischen Gegensätzen in einem und demselben Seienden erklärt sie als widersinnig. Und eben diese Widersinnigkeit will die Hegel'sche Logik zum Grundgesetze des Seins und Denkens machen. In der Vertheidigung desselben lassen sich die Hegelianer die auffälligsten Verwechslungen contradictorischer und conträrer Gegensätze zu Schulden kommen, um die absolute Unverträglichkeit von Contradictionen zu beseitigen; schwarz und weiß vertragen sich miteinander als Gegensätze innerhalb des Allgemeinbegriffes der Farbe, Recht und Unrecht setzen sich in die conträren Gegensätze der Tugend und des Lasters um, Geist und Körper sind ihnen gegensätzliche Elemente eines und desselben Seins, Gesundheit und Krankheit fallen ihnen unter denselben Gesichtspunkt wie Attraction und Repulsion, haben somit dieselbe Bedeutung und Berechtigung wie der letztere Gegensatz u. s. w. Die Unbestimmtheit der Sprechweise, die mangelhafte Abgrenzung der Begriffe müssen die Denkwidersprüche verbergen, welche dem schärfer eindringenden Denken in der Hegel'schen Dialektik sich allwärts vorweisen. Angesichts des Umstandes, daß die Hegel'sche Logik den Gesetzen der gewöhnlichen Logik geradezu widerspricht, erweist sich die Behauptung, daß in der Logik Hegel's der Inhalt der gewöhnlichen Logik vervollständigt und speculativ vertieft worden sei, als unrichtig und unwahr. Dieß wurde in Italien bereits vielfach ausgesprochen; und noch ist der neue Zeno nicht erstanden, welcher mit dem Geschicke des alten eleatischen Zeno die Bedenken der Widersacher der Hegel'schen Logik zu beschwichtigen gewußt hätte. Diese letztere Bemerkung gilt speciell Ferri, welcher Allievo's Bedenken gegen den mit der italischen Geistesart nicht verträglichen Charakter der Hegel'schen Doctrin durch die Hinweisung auf die altitalische Philosophie der vorchristlichen Zeit abgewiesen hatte.

[illegible] noch weiter
folgen. Hegel [illegible] seines Absolute
Absoluten der Metaphysik mit jenem der Religion, und hält
daß das eine und selbe Absolute der Religion und Metaph
Beiden nur unter verschiedenen Gesichtspunkten in's Auge gefaßt
Leider bewahrheitet sich diese an sich vollkommen richtige Beha
in Hegel's Lehre nicht. Das völlig indeterminirte Absolute der Heg
Metaphysik ist nicht das actuirte und determinirte Unendliche de
lichen Religion: das Absolute der Hegel'schen Metaphysik ist l
die abstracte Möglichkeit aller Dinge, in welche es sich selbst in
wirklichungsprocesse seiner selbst zu verwandeln hat, es ist die
stantialität der endlichen und contingenten Dinge. Das Unendli
Hegel'schen Metaphysik hat sonach Bestimmtheiten an sich, welch
des überweltlichen Unendlichen der christlichen Religion diametr
gegengesetzt sind, und eine Wesenheit direct entgegengesetzter Ar
drücken. Man wende nicht ein, daß mit dem Absoluten der
physik nicht jenes einer bestimmten historischen Religion, sonder
jenes der Religion im Allgemeinen verglichen werden könn
Religion im Allgemeinen ist eine bloße Abstraction und nic
lebendige Wesen der Religion, welches nur in concreter hist
Existenz Realität hat; daß unter den historischen Religionen die
liche die vollkommenste sei, wird von Hegel selber zugestanden.
von ihm geforderte Unterordnung der Religion unter das Ri
seiner Metaphysik kommt aber einer Aufhebung der Religion

ievo kommt bei dieser Gelegenheit auf Vera's oben erwähnte Mailänder
trittsrede aus dem J. 1861[1] zu sprechen, in welcher die Absorption
r besonderen Wissenschaften durch die Idee des absoluten Gedankens
echtfertigt wird. Wenn das absolute Erkennen — bemerkt Allievo zu
i von Vera in jener Rede entwickelten philosophischen Programm —
ı einzige und wahrhafte Erkennen ist, welches nichts Anderes als
ı Absolute zu seinem Inhalte haben könne, so ist das Erkennen des
lativen kein Erkennen oder nur ein falsches Erkennen, weil sein
ject nur leere Erscheinungen und Täuschungen sind. Hat das
lative keine Realität, so kann auch nicht nach dem Verhältniß des
lativen zum Absoluten geforscht werden, und damit ist der Meta-
ysik der ihr specifisch eignende Erkenntnißinhalt völlig entzogen. Die
gnung der Realität des Relativen steht aber auch im Widerspruche
: einer Grundlehre des absoluten Idealismus, welcher gemäß jeder
rminus seinen Gegensatz fordert; der Gegensatz des Absoluten ist
ı Relative, welches somit nach den in Hegel's Lehre gegebenen
undvoraussetzungen eben so gut real sein muß wie das Absolute.
s Absolute oder das den Erscheinungen der Dinge zu Grunde
ende Wesen wird ja nur vermittelst der Erscheinung erkannt; wenn
Erscheinung unwahr ist, so kann auch die durch die Erscheinung
r das Relative vermittelte Erkenntniß des Absoluten oder des Wesens
ht wahr sein. Mithin muß der Hegelianer von seinem eigenen
andpunkte aus die Realität des Relativen zugeben. Vera stellt die
onderen Wissenschaften der Metaphysik gegenüber in die allerun-
nstigste Beleuchtung, sowol in Bezug auf die Erkenntniß ihrer
cifischen Objecte als auch bezüglich der Methode, mittelst welcher
diese Erkenntniß zu gewinnen trachten. Sollten die gegen die Un-
lkommenheiten und Mängel der besonderen Wissenszweige gerichteten
tischen Bemerkungen Vera's ernst genommen werden, so würden sie
fach auf die Metaphysik selbst zurückfallen, die nach allgemeinem
ngeständnisse heute noch weit von ihrer endgiltigen wissenschaftlichen
ollendung entfernt ist. Liegen doch die Hegelianer unter sich selbst
er wesentlichste Punkte ihres Lehrsystems im Streite; und dieses
ystem selber ist gleich allen anderen bisherigen Systemen bereits der
schichte und der geschichtlichen Kritik anheimgefallen. Den unter die
etaphysik zu subsumirenden Wissenschaften der Mathematik und

[1] Siehe S. 234, Anm. 2.

Naturkunde vorwerfen, sie böten keine sicheren, klaren und bes
Erkenntnisse, oder sie stützen sich auf unzureichende, nicht r
rationale Methoden, heißt die vorurtheilsvollen Voreingenomm
des absoluten Idealismus auf die Spitze treiben, und den im
schaftlichen Zeitbewußtsein allgemein feststehenden Überzeugung
Angesicht schlagen.

Wir glauben, daß trotz der principiell feststehenden Un
des Hegel'schen Panlogismus die von Allievo beanstandete Ein
aller besonderen Wissenszweige in eine philosophische Encyklop
der Weise der Hegel'schen ihre vollkommene Berechtigung habe u
Beeinträchtigung der Selbstständigkeit der in Bezug auf ihre sp
Erkenntnißobjecte und Erkenntnißmethoden auf sich stehenden be
Wissenszweige vorgenommen werden könne. Die richtige Vern
zwischen den einseitigen Gegensätzen des metaphysischen Absol
und empiristischen Realismus ist in der Unterscheidung zwischen
und begrifflichem Erkennen gegeben; das Verständniß der Di
der Idee derselben gehört unbestritten der Philosophie an un
specifische Aufgabe der Philosophie; in Bezug auf die Id
specifischen Objectes ordnet sich jede besondere Wissenschaft de
sophischen Erkenntniß als constitutives Theilglied derselben
in diesem Sinne sind alle besonderen Wissenschaften von der Ph
als allgemeiner Wissenschaft umschlossen. Da aber Idee und Wi
nur im göttlichen Sein sich decken und außerhalb desselben
Grade auseinandertreten, als die aus ihrer gottgedachten
verstehenden Dinge vom göttlichen Sein abstehen, so wird auch
das Wirkliche als solches gerichtete Erkenntniß in dem Grade,
und Wirklichkeit eines Dinges auseinanderliegen, außer die Ph
als solche fallen und in einem von der idealen Erkenntniß unters
begrifflichen Erkennen, welches an die empirische Selbstdarstell
Dinges anknüpft, ihre wissenschaftliche Durchbildung anstreben,
vollendete Durchbildung allerdings mit der vollkommen actuirte
erkenntniß des Dinges zusammenfallen müßte, aber zufolge
den endlichen menschlichen Geist bestehenden Unmöglichkeit, sich
absolute Mitte der Dinge hineinzuversetzen, nicht in absoluten
sich actuiren läßt. Darum kann die Erkenntniß des Wirkli
solche niemals in der Philosophie aufgehen, sondern steht der
Erkenntniß der Philosophie als positive Erkenntniß gegenüb
darum wird insbesondere gerade die theologische Erkenntniß,

ealsten, dem menschlichen Geiste am meisten seinsverwandten
zu ihrem specifischen Betrachtungsgegenstande hat, am aller-
ine positive Wissenschaft verbleiben müssen, obschon zuhöchst
Positivität und absolute Idealität schlechthin ineinander auf-
d darum die echt theologische Erkenntniß auch eine geisterfüllte
ß sein muß, gleichwie Gott selber als absoluter Geist die
Selbstposition, die alles Andere tragende ewige Selbstsetzung
ute Selbsthervorbringung des göttlichen Seins (Actus purus)
vermögen nur das unserer seelischen Innerlichkeit vollkommen
e aus uns selbst mit vollkommener Klarheit zu erkennen; und
ür unser zeitlich-irdisches Sein die unserem noch unvollendeten
Vollendetwerden pflichtgemäß anstrebenden Wesen vollkommen
sittliche Ordnung, deren ideelle Apprehension der geistige
ler anderen ideellen Überzeugungen ist. Unser zeitlich unvoll-
Erkennen hat nach Oben und nach Unten eine unüber-
Schranke, das an sich absolut Lichte und das seiner Natur
ikle; weder das blendende Licht der göttlichen Herrlichkeit noch
nächtige Dunkel des Stoffes in dessen potentiell unendlicher
eit, welche den extremsten Gegensatz zur absoluten Selbst-
tion des göttlichen Seins bildet, sind der natürlichen Sehkraft
luges proportionirt.

praktischen Consequenzen der Hegel'schen Lehre, welche Allievo
llgemeinen charakterisirt, werden in der Preisschrift Galassо's
nstande einer speciellen Erörterung gemacht, welcher die zweite
r Schrift gewidmet ist, während in der ersten Hälfte die
e Seite der Hegel'schen Philosophie beleuchtet wird. Galassо
nlich den Gedanken durchzuführen, daß in Hegel's System
i Folgerungen der Kant'schen Theorie der theoretischen und
i Schrift gezogen seien. Kant's Kritik der reinen Vernunft
en Ausgang vom Cartesischen Subjectivismus und betrachtete
nliche als ein wesentliches Element und als eine wesentliche
ng alles Erkennens; sie langte auf Grund dessen bei einem
n Widerspruche zwischen Denken und Sein, zwischen Phäno-
d Noumenon an. Fichte und Hegel suchten diesen Widerspruch
ohne aus dem Denkbereiche des Kriticismus herauszutreten;
tive Identität Fichte's und die absolute Identität Hegel's
s Anderes als die primitive Syntheſe Kant's, welche unter
n Denkact und den Inhalt desselben in sich schließt. Diese

Syntheſe mit Bezug auf alle Widerſprüche des Realen und Idealen bis zu dem Punkte zu entwickeln, wo ſie ſich alle in einem abſoluten Acte unificiren, war die von Hegel auf dem Gebiete der theoretiſchen Vernunft verfolgte Aufgabe. Kant konnte den in der Theorie der theoretiſchen Vernunft eingenommenen Standpunkt auch in ſeiner Lehre von der praktiſchen Vernunft nicht verleugnen, wie ſehr er immerhin die Conſequenzen desſelben zu beſeitigen bemüht war; die von ihm urgirte Nothwendigkeit der Realität Gottes, der Welt und der Seelenunſterblichkeit iſt eine lediglich ſubjective Nothwendigkeit oder ein vom Menſchen empfundenes Bedürfniß, woraus jedoch nichts für die objective Wahrheit jener drei Realitäten folgt. Fichte kam in dieſer Beziehung über Kant kaum hinaus; und Hegel hatte leichte Arbeit, wenn er den von Kant auf praktiſchem Gebiete rehabilitirten Gegenſatz zwiſchen Denken und Sein in eine durch ſeine Dialektik auszugleichende ſpeculative Contradiction umwandelte; die Ausgleichung und Beſeitigung wurden von ihm in der abſoluten Identität des Seins und Denkens gefunden, im Geiſte, der als das was er iſt ſich ſelbſt erkennend, ſeine Freiheit, ſeine Rechte und Pflichten, ſein Geſetz und ſeinen Gott ſchafft.

Indem Hegel die von der praktiſchen Vernunft Kant's poſtulirten Realitäten in Entwickelungsformen des Selbſtdenkens des Geiſtes umſetzt, gelangt er dazu, das Wiſſen als ſolches als den letzten Zweck des Menſchen anzuſehen. Das Wiſſen iſt jedoch nicht die abſolute Vollkommenheit des Menſchen als ſolchen, ſondern nur die Vollkommenheit eines Theiles des Menſchen, einer beſtimmten beſonderen Fähigkeit desſelben, der Erkenntnißkraft, die nur unter den Antrieben einer anderen Kraft außer ihr, des Willens, zur vollkommenen Entwickelung gelangt. Der Wille iſt aber auf das Gute als die Erfüllung, Vollendung und Ergänzung der geiſtigen Natur gerichtet und geſtattet dem Menſchen nicht, bei der Idee als bloßem Objecte der theoretiſchen Betrachtung ſtehen zu bleiben, und dieß um ſo weniger, da es der Erkenntnißkraft als ſolcher nicht gelingt, ſich ganz und vollkommen mit der Idee, dem Objecte ihrer Anſchauung zu durchdringen und zu identificiren, daher der Menſch, wenn das Erkennen als ſolches ſeine abſolute Beſtimmung wäre, niemals bei dem vom Willen begehrten Ziele der Selbſtvollendung anlangen würde. Das Wiſſen als actuirte Erkenntniß ſetzt und hebt unter Einem wieder auf den Gegenſatz von Subject und Object, Beſonderem und Allgemeinem u. ſ. w., und wiederholt damit das Univerſum nach ſeiner thatſächlichen Beſchaffenheit,

ährend der Wille seinerseits, der vom Bewußtsein des Gegensatzes vischen dem Seienden und Seinsollenden ausgeht, nicht eher ruhen nn, bis dieser Gegensatz ausgeglichen ist. Die vollkommene Aus=leichung ist das Gute, welches dem Willen als eine objective Noth=endigkeit gegenübersteht; an sich aber ist das Gute nicht bloß etwas ollesolltes, sondern etwas Wirkliches, weil es nur unter dieser Voraus=tzung dem Willen als Nothwendigkeit gegenüberstehen und sich als ollesolltes vernehmbar machen kann. Das Gute in seiner absoluten irklichkeit ist die absolute Identität des Seienden und Seinsollenden, n welcher Antheil zu erlangen, das Wesen des Seligseins als der om Wollen begehrten Seinsvollendung ausmacht. Daß der Mensch ie objectiv giltige sittliche Forderung als subjective Nöthigung ver=immt, erklärt sich gleich der theoretischen rationalen Denknothwendigkeit araus, daß der Mensch creative Setzung jenes absoluten Actus ist, er die absolute Identität von Erkennen und Sein, Sein und Sein=ollendem constituirt. Im Menschen tritt Sein und Seinsollen aus=inander, das Sein schließt das Seinsollende potentiell in sich, die em seienden Menschen verliehene Vernunftanlage macht ihm das Sein=ollende als solches kenntlich. Aus der inneren Differenzirung von Sein und Erkennen, Potenz und Actus resultirt eine Gebundenheit, elche in dem Grade überwunden wird, als das Seiende im Denken elbstmächtig wird. Diese Selbstmächtigkeit ist absolut im Actus primus ls absolute Identität von Denken und Sein vorhanden; daher das n demselben gegebene Ansichsein der Nothwendigkeit mit der absoluten reiheit und Persönlichkeit Gottes, welche im Schaffen oder von sich nterscheiden des Anderen außer ihm den Nothwendigkeitsstand des nterschiedenen, d. i. die Potentialität desselben setzt, und diese durch rhebung desselben zu sich in den Stand der freien Selbstmächtigkeit rhebt. Das Mittel der Actuirung der Selbstmächtigkeit ist die geistige inigung des Seienden mit der Idee, in der das Seinsollende sich em Denken vernehmbar macht; der Höhengrad der Freiheit ist von em Grade der geistigen Einigung mit der Idee abhängig.

Die im theoretischen Denken sich vollziehende Synthese von Denken nd Sein ist weder absolut noch frei, indem sie den creativ gesetzten nterschied zwischen Sein und Denken zur Voraussetzung hat; dieser nterschied wird im Denken nicht producirt, sondern einfach nur als etwas Gegebenes gefunden. Die Thätigkeit hingegen, durch welche jene Differenz gesetzt wird, hat keine andere zu ihrer Voraussetzung, wenn

sie an sich die Identität von Sein und Denken ist; darum
der creative Act, welcher jene Unterscheidung und Einigung ni
findet, sondern schafft, sei es in ihm selber oder außer ih
wahrhaft absolute und wahrhaft freie Thätigkeit. Das von d
theisten angenommene unfreie, von Ewigkeit her statthabende
widerspricht dem Begriffe des Schaffens und schließt jene Un
lichkeiten in sich, welche einer ewigen Beziehung zwischen Urs
Wirkung anhaften. Denn diese muß als eine ewige äußere B
der Idee, als eine ewige Relation des Identischen und Diver
standen werden; daraus würde aber entweder die absurde
zweier Aeterna, eines inneren und eines äußeren, folgen, o
müßte die Innerlichkeit des creativen Actes leugnen und
auf das bloße Verhältniß des Diversen und Identischen r
d. i. zu einer im Werden begriffenen Identität, wie die
Identität ist, die auf eine einfache Verbindung von Sein und
sich beschränkt, also eine wahrhafte Identität, eine wahre und
Freiheit, ein absolutes Wirken ausschließt.

Damit sind aber auch alle Vorbedingungen einer ethischen
ausgeschlossen. Die objective Nothwendigkeit, von welcher die
Ordnung durchherrscht sein muß, ist auf den Willen und
Gebot einer absoluten Persönlichkeit zurückzuführen, aus deren
das Gute als Seiendes und Seinsollendes zu erklären ist. D
als Seiendes wird in der Idee erfaßt, welcher als Object di
göttlichen selbstbewußten absolut freien Wesenheit gegebene
Identität von Sein und Denken entspricht; das Gute als Sein
ist das von der absoluten göttlichen Persönlichkeit ausgehende
welches die Verwirklichung der in Gott urbildlich und real dar
Identität der Idee mit der Wirklichkeit, des Seinsollenden und
urgirt. Das an sich Eine göttliche Wesen steht zu uns in einer d
Beziehung als erleuchtendes und gebietendes, woraus eine
Einwirkung auf uns, auf unsere Erkenntnißkraft und unseren
resultirt. Diese doppelte göttliche Wirksamkeit ist an sich nur
geht nur zufolge der inneren Unterschiedenheit unseres Erkenn
Wollens in eine Dualität auseinander; Hegel nimmt dies
menschlichen Thätigkeiten für jene der Idee und vernichtet dam
Einem die göttliche und die menschliche Persönlichkeit, und i
dessen die gesammte, auf die Wechselbeziehung beider gegründete n
Ordnung: Gesetz, Freiheit, Zweckbeziehung, Sanction, übern

Wirklichkeit; mit der moralichen Ordnung wird auch die juridische Ordnung oder die Societät aufgehoben.

Die Idee des Rechtes realisirt sich nach Hegel's Lehre im Geiste, und durch den Geist in der äußeren Welt, welche der Bereich des objectiven Geistes oder der sich sebst äußerliche Geist ist; die Verwirklichung der Rechtsidee vollzieht sich durch Ausgleichung des abstracten Rechtes mit seinem Zwecke, wodurch eben der objective Geist wirklich wird. Es läßt sich nun wol begreifen, daß die Ideen der Familiengemeinschaft, der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft, des Staates, der Weltgeschichte die Synthesen der beiden Ideen des Rechtes der Persönlichkeit und der Rechtsidee seien; nicht aber, daß diese Synthesen selbst schon die äußeren Existenzen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates u. s. w. constituiren. Bei Hegel ist die Einheit und Wechseldurchdringung der Gegensätze immer der Geist selber; wie der individuelle Geist aus der Einheit des abstracten und des determinirten Ich resultirt, so der objective Geist: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Weltgeschichte, aus der Einheit des Individuums und des Zweckes. Wenn nun der objective Geist, in welchem die Rechtsidee sich verwirklicht, concreter und realer Geist ist, und die Concretheit den Gesammtinhalt der Idee erschöpft, so folgt daraus, daß das Recht der Person, welches im Verhältniß zum Familienrechte bloß abstractes Recht ist, außer der Familie keinen Werth und keine Geltung hat; dasselbe ergibt sich in Bezug auf das Verhältniß des Familienrechtes zum bürgerlichen Rechte, dieses letzteren zum staatlichen Rechte. Da der concrete Geist stets ein particulärer Geist sein muß, so muß die Idee des Rechtes sich entweder in jeder der diversen particulären Existenzformen verwirklichen, so daß es so viele Rechte gibt, als es Familien, bürgerliche Gemeinschaften, Staaten gibt; oder sie hat ihre Wirklichkeit nur in einer bestimmten einzelnen unter den diversen particulären Concretisirungen, und dann fällt das Recht mit der besonderen Ursache zusammen, durch welche es gerade in diesem einzelnen Falle wahrhaft real geworden ist, also mit der Stärke, List, größeren geistigen Fähigkeit, ununterbrochenen Succession u. s. w. Damit stellt sich aber der objective Geist, der jedes besondere Recht der Persönlichkeit absorbirt, zugleich auch über jeden moralischen Zweck und über das moralische Gesetz selber hinaus; da nun jedes Recht eine Pflicht, ein Sollen voraussetzt, so ist durch den über alles moralische Sollen hinausgehobenen objectiven Geist auch die Möglichkeit der rechtlichen

Beziehungen als solcher aufgehoben, und der alle Formen der Soc
in sich befassende Staat kann nur Gewalt und Krieg zu seinem Exist
grunde haben. Das aus dem dialektischen Processe der Idee resultir
Recht hat bloß eine declarative und explicative, nicht aber eine potest
Bedeutung, es ist lediglich etwas Gewordenes, welches einmal nicht
damit bleibt vom Rechte als solchem nur der Name, Anarchie und
spotismus sind in ihrer Weise eben so legitim als verfassungsm
geordnete Gesellschaftszustände. Hegel identificirt die juridische N
wendigkeit mit der logischen, welche letztere ihm aus einem das pe
liche Wollen und die persönliche, objectiv bestehende Verpflichtung
persönlichen Wollens aufhebenden dialektischen Processe resultirt;
der Aufhebung der göttlichen und der menschlichen Persönlichkeit en
die Verpflichtung der unbedingten Unterwerfung der letzteren unte
erstere, und somit jene moralisch-religiöse Grundgesinnung, in w
das Recht als unverbrüchliche heilige Norm anerkannt und verehrt
Die subjective Anerkennung einer solchen Norm ist überflüssig, d
geschichtlichen Processe sich Alles von selber so macht, wie es sein

Als significante Punkte treten in Hegel's Rechtsphilosophie
Anschauungen über das Eigenthum, über Vergehung und Strafe he
Nach Hegel ist der Wille an sich, d. i. das Subject oder die P
die abstracteste Form des Rechtes und als solche eigentlich nu
Rechtsfähigkeit, die im Eigenthum zur äußeren Existenz gelangt.
Persönlichkeit im Allgemeinen involvirt bloß die Nothwendigkeit
Existenz, d. i. ein abstractes Recht auf Eigenthum, nicht den facti
Besitz desselben oder das formale Recht; daher hat die Rechtsglei
bloß für den Bereich der abstracten Persönlichkeit Geltung, wo
folgt, daß die factische Ungleichheit des Besitzes die abstracte Re
gleichheit der Personen nicht aufhebt, sondern bestätigt. In
Theorie liegt etwas Wahres, welches bereits Vico hervorhob,
er von einer geometrisch geordneten Ausgleichung des Besitzre
sprach. Hegel sieht jedoch von dieser rationalen Begründung
factischen Ungleichheit des Besitzes hinweg, und substituirt ihr W
und Zufall als Erklärungsgrund. Wenn das Eigenthum der unm
bare Existenzgrund der an sich abstracten Persönlichkeit ist, so
nicht im Eigenthum als solchem, sondern bloß in der Verschiede
des Modus der individuellen Realisirung jener Abstraction der
klärungsgrund der Ungleichheit gefunden werden; dieser Modus
aber als etwas an sich Zufälliges einer höheren Nothwendigkeit u

worfen werden, welcher der Wahrheit der abstracten Gleichheit aller Personen zu ihrem realen Ausdrucke verhilft, daher die stricte Consequenz der Hegel'schen Grundanschauung eigentlich der Communismus wäre. Proudhon ist in diesem Punkte weit mehr Hegelianer als Hegel selbst. Das Delict fällt bei Hegel unter den allgemeinen Begriff des Unrechtes, welches dem noch nicht auf die Stufe der Universalität erhobenen Willen anhaftet. Im individuellen Wollen kann nach Hegel nur der Schein des Rechtes vorhanden sein; nimmt man den Schein für die Wirklichkeit, so ist schon ein unfreiwilliges Unrecht vorhanden. Dieses wird zur Täuschung Anderer, wenn man dieselben zur Verwechslung des Scheines mit der Realität veranlaßt; wird selbst der Schein nicht respectirt, so liegt ein strafwürdiges Delict vor. Wenn nun Hegel einerseits lehrt, daß der universale Wille an sich ein abstractes unverletzbares Sein hat, in seiner concreten Erscheinung aber erst dann vorhanden ist, wenn er als die Einheit aller Einzelwillen sich actuirt hat, so kann eigentlich vor Actuirung des Staates ein Delict nicht statthaben, wie auch keine die Strafe verhängende und vollziehende öffentliche Gewalt vorhanden ist. In der dialektischen Entwickelung der Hegel'schen Rechtsphilosophie tritt aber das Delict zusammt seiner Ahndung durch die Strafe als angeblich denknothwendiges Moment ein, ehe die Entwickelung des objectiven Geistes bei der Erscheinungsform desselben als Staat angelangt ist. Somit liegt hier selbst vom Standpunkte des Systems ein Fehler in der dialektischen Entwickelung vor, welcher dem außerhalb des Systems Stehenden den dialektischen Proceß selber als unwahr erscheinen läßt. Erinnert man sich ferner an die oben erwähnte Weise, in welcher Hegel den Staat als verbindlichen Gemeinwillen werden läßt, so erscheint die Schuldhaftigkeit und Strafwürdigkeit des Delictes auch dann nicht motivirt, wenn man die falsche Stellung desselben in der dialektischen Entwickelung der Rechtsidee nicht weiter premiren will. Wo Gewalt für Recht geht, gibt es keine Auflehnung gegen das Recht als solches, sondern nur gegen eine usurpatorische Gewalt. Der von Hegel aufgestellte Begriff des Strafrechtes hebt den Begriff der Strafe auf und wandelt denselben in jenen des Insichgehens des fehlenden Willens um. Danach würde durch das Delict das Recht zu strafen erzeugt, während doch umgekehrt ohne voraus existentes Strafrecht kein Delict vorhanden sein kann. Auch inhärirt das Strafrecht nicht dem fehlenden Subjecte; die Strafe könnte als Recht des Subjectes keine Strafe, sie müßte vielmehr eine

Befriedigung des Subjectes sein, und wäre nicht eine das Subject si unterwerfende Nothwendigkeit, sondern eine potestative Ausübung de selben. Die Strafverhängung von Seite der Societät wäre im Zusammen hange der Hegel'schen Auffassungsweise eine Wiederbestrafung des bereit durch sich selbst bestraften Subjectes; wenn der Staat das fehlend Subject, trotzdem daß es durch sich selbst schon gestraft ist, gleichfall strafen muß, so straft er nicht, auf daß er seinen Bestand sichere, sonder besteht vielmehr dazu, auf daß er strafe. Exorbitanter könnte selbst ei de Maistre die durch den Staat repräsentirte Strafgerechtigkeit nich darstellen.

Der Determinismus der Hegel'schen Philosophie hebt die Mora im Principe auf; der von Hegel aufgestellte Sittlichkeitsbegriff ist jene der Conformation des sittlichen Subjectes mit der factisch gegebene staatlichen Gemeinschaft, welche für den sittlichen Willen die schlechthi höchste Realität ist. Ein Hinausstreben über diese ist durch die Hegel'sch Leugung der persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tod principiell ausgeschlossen; Vera bemüht sich vergeblich, die Möglichke einer Seelenunsterblichkeit auf Grund der Hegel'schen Anschauungen z erweisen. Den Staat faßt Hegel als die im Monarchen repräsentirt Ineinsbildung des particulären Willens mit dem allgemeinen Willen wenn es nach der einen Seite den Anschein hat, als ob der constitutionell Monarch bloß der neutrale Ausgleichungspunkt der Staatsmaschin wäre, so scheint andererseits die Staatsgewalt ganz und vollständig i der Person des Regenten aufzugehen. Die Hegel'sche Ansicht vor Staate ist sonach eine Mengung reactionärer und pseudoliberale Elemente, welche eine organisch durchgebildete und von ethische Momenten durchgeistete Idee vom Staate nicht aufkommen lassen. Da Verhältniß der verschiedenen nebeneinander bestehenden Staaten läßt Hege durch Verträge geregelt werden, welche das Correlat der Privatverträg der Einzelnen, der ersten unmittelbaren Ausgleichung der erste unmittelbaren Differenz der Individualrechte, sind. Gleichwie aber de Privatvertrag die Collision der paciscirenden Individuen in seiner Schooße trägt, so hegen die Staatsverträge die lebendigen Keime de Kriegsanlässe in sich; und so muß der Triumph des Weltgeistes übe die individuellen Nationalgeister durch den Krieg vermittelt werden Der durch Kriege vermittelte Triumph des Weltgeistes ist das Ent gericht der Geschichte, welches sich in einer Reihenfolge geschichtlich Acte vollzieht. Diese Acte sind die Gründungen von Weltherrschaft

durch die hiezu berufenen Völker; es folgten das persische, griechisch-macedonische und römische Weltreich aufeinander, als deren Machterbe letztlich der germanische Geist und die germanische Welt eingetreten ist. So offenbart der weltgeschichtliche Gang der Ereignisse ein über den einzelnen Nationen und Staaten stehendes allgemeines Recht, welches sich zu den Rechtsorganismen der einzelnen Staaten so, wie das Recht des einzelnen Staates zu jenem der Einzelindividuen verhält. Das Recht des Staates beruht auf seiner Stärke; das absolute Richtmaß der Stärke der einzelnen Staaten ist die absolut determinirende Macht des weltgeschichtlichen Geistes. Indem der von seiner welthistorischen Kriegsarbeit ermüdete Weltgeist sich beschaulich auf sich selbst zurückzog, erzeugte er das Christenthum, dessen specifischer Träger die germanische Race ist. Durch diese ist die moderne Welt geschaffen worden, und derselben der Stempel des germanischen Geistes aufgeprägt worden. Galasso hat nur bitere Worte für den christlichen Germanismus Hegel's,[1] dessen christliche Versöhnungslehre auf die philosophische Affirmation der Identität des Menschengeistes mit dem göttlichen Geiste, und damit auf eine völlige Negation aller Religion hinauslaufe. Aus Mangel an genauerer Bekanntschaft mit den deutschen Verhältnissen wird von Galasso unter Hegel's Schülern auch Schleiermacher vorgeführt,[2] was im Interesse der historischen Wahrheit und in Rücksicht auf die eigenartige Stellung und Bedeutung Schleiermacher's in der Geschichte der deutschen Philosophie und des deutschen Bildungslebens einer ausdrücklichen Berichtigung bedürftig ist.

VIII.

A. C. de Meis[3] anerkennt den von Galasso hervorgehobenen Unterschied zwischen deutscher und italienischer Geistesart und findet es in Folge dessen erklärlich, daß Italien bis jetzt sich nicht als ein

---

[1] Qui parmi proprio di sentir nell'orecchio l'alto cachinno del mondo civile a si matta pretensione de' figli d'Arminio e di Lutero; cioè di coloro che fieramente hanno avversato all'antica e alla moderna Roma, dico alla latinità e al Cristianesimo; il quale se è religione, è romano, ed è germanico solo se è letteratura, filosofema e che so io; siccome è e sarà pseudo-romano, cioè orientale, finchè è politico in Roma. O. c., p. 187.

[2] O. c., p. 189.

[3] Vgl. Prenozioni di A. C. de Meis. Bologna, 1873. Über Meis im Allgemeinen siehe oben S. 239.

günstiger Boden für das Wachsthum und Gedeihen der Hegel'schen Philosophie erwiesen habe. Die lateinische Race hat im Gegensatz zur subjectivistischen Innerlichkeit der Deutschen eine unverkennbar objectivistische Tendenz, welche sich in der Hinwendung auf Religion, Kunst und intuitiven Dogmatismus bekundet. Es ist vollkommen richtig, daß das Christenthum im europäischen Occident von Italien aus begründet und verbreitet, von der teutonischen Race aber hinfällig gemacht worden ist; es verträgt sich eben nicht mit der dem teutonischen Geiste eigenen philosophischen Anlage und Innerlichkeit. Die christliche Religiösität hat ihren adäquaten Ausdruck im katholischen Kirchenthum, welches die systematisch vollendete äußere Vermittelung des religiösen Gedankens und Bedürfnisses darstellt. Der Katholicismus sitzt den Italienern so tief im Blute, daß wenigstens bis jetzt selbst die eifrigsten Bemühungen um Vertiefung des philosophischen Denkens sich des katholischen Objectivismus und der mit demselben verbundenen geistigen Selbstveräußerung nicht zu entschlagen vermochten.[1] Es ist daher kein Wunder, daß die subjectivistische Philosophie aus Deutschland nicht über die Alpen dringen konnte, ohne auf italischem Boden zu degeneriren.[2] Meis gibt indeß die Hoffnung nicht auf, daß es bei den Italienern in dieser Beziehung später einmal besser werden könne; anders verhalte es sich mit der celtischen Race (Franzosen), die wol nie davon loskommen werde, auf Grund der Aussagen des Sensus communis für die Ideen der Persönlichkeit und Seelenunsterblichkeit, für die wahrhaftige Realität der sinnlichen Außenwelt, für die christliche Societäts-

---

[1] Noi ci abbiamo i neo-cattolici che intuiscono il mondo soprannaturale, e i paleo-platonici che intuiscono il mondo ideale; i nostri neo-empirici partono dall' intuizione sensibile, e non tornano indietro all' origine, nè vanno innanzi al concetto, ma vanno per lato strisciandoli sempre nella stessa superficie, e questi si chiamano positivi, e vanno per la maggiore; i neo-cartesiani intuiscono l' intuibile, e seguitano a usarci le categorie come mezzi dimostrativi, non altrimenti che si faceva ai tempi antikantiani: il Gioberti intuisce il non intuibile, il nostro grande Bertrando lo ha perfettamente avvertito; e un antico illustre penetratore è perfino arrivato a intuire l' atto penetrativo. O. c., p. 117.

[2] Così il Rosmini riconduce egregiamente le categorie alla loro radice indeterminata, ma finisce per far d' intelletto una specie di senso, e trova il modo di fare della categoria fondamentale un essere a parte, superiore, dic' egli, alla mente, e di quella in quanto categoria trae le diverse modificazioni della sensibilità, come a un di presso fa Locke. O. c., p. 118.

ee und das Papstthum einzustehen. Die Franzosen scheinen dazu rurtheilt zu sein, für immer Phänomenalisten und Positivisten zu eiben.

Die Geschichte des philosophischen Gedankens geht ihren durch die esetze der Denkentwickelung vorgezeichneten Gang; sie begann bei den riechen mit einem ganz und gar in der sinnlichen Außenwelt auf-henden Objectivismus, und langte am Abschluß ihrer bisherigen Ent-ickelung bei der geklärten reinen Geistigkeit des Hegel'schen Sub-ctivismus als höchstem Sublimate des philosophischen Gedankens an.[1] ie Hegel'sche Encyklopädie ist die wahrhafte Epopöe des denkenden eistes, die Commedia divina des 19. Jahrhunderts. Hegel's ystem ist die vollendete Philosophie, welche alle wesentlichen Seiten nd Richtungen des philosopischen Denkstrebens in sich einigt; sie geht, ler ungerechtfertigten Vorausſetzungen sich entäußernd, mit der ab-luten Strenge und Präcision einer platonisch-fichte'schen Methode vor

[1] Meis unterscheidet drei Hauptepochen der philosophischen Denkentwickelung: ie antike, moderne, neuzeichtliche Epoche, als deren charakteristische Signaturen er bjectivismus, Subjectivismus, absoluter Subjectivismus bezeichnet. Der Ob-ctivismus der antiken Epoche schließt die Versuche der Subjectivirung nicht völlig us; dieselben werden aber durch die Macht des Objectivismus niedergehalten, so ß sie nur höchst unvollkommen durchgreifen können. Die fünf Unterepochen der ntiken philosophischen Denkentwickelung sind: 1. primitiver Objectivismus (von hales bis Anaxagoras); 2. praktischer individualistischer Subjectivismus (Sophisten); praktischer universalistischer Subjectivismus (Sokrates); 4. Idealer absoluter bjectivismus (Plato); 5. unvollkommener Subjectivismus (Aristoteles). — Die oderne Epoche, oder jene des Subjectivismus, welche ihrerseits das Durchschlagen bjectivistischer Tendenzen nicht ausschließt, faßt neun Entwickelungsphasen in sich: praktischer intuitiver Subjectivismus (Stoicismus, Epikureismus, Skepticismus, euplatonismus, Christenthum); 2. idealer particularistischer Objectivismus Roscellin, Occam); 3. sinnlicher Objectivismus (Baco, Condillac, Diderot, olbach); 4. Übergang zur Subjectivität (Hume, Kant); 5. idealer universalistischer bjectivismus (Anselm v. Canterbury, Thomas Aq., Duns Scotus); 6. Sub-ctivismus mit der Tendenz zum Objectivismus (Carteſius); 7. absoluter Ob-ctivismus (Geulincx, Malebranche, Spinoza); 8. individualistischer dogmatischer bjectivismus (Leibniz, Wolff); 9. Übergang zur Subjectivität (Berkeley, Kant). ie Neuzeit als Epoche des absoluten Subjectivismus entwickelt sich in vier Stadien: transcendentaler Subjectivismus (Kant); 2. absoluter abstracter Subjectivismus ichte); 3. absoluter Objectivismus (Schelling); 4. absoluter positiver Subjectivismus egel). Die Prenozioni sind der Ausführung und Erläuterung der angegebenen izzirung des geschichtlichen Entwickelungsganges des philosophischen Denkens oidmet.

und ist, während sie sich wie absoluter Empirismus und objectiv Metaphysik ausnimmt, in Wahrheit die gesteigertste metaphysische Subjectivität in der Gestalt eines absoluten Idealismus. Man ist gegenwärtig aller metaphysischen Forschung müde und glaubt, so weit Philosophie nicht entbehrt werden kann, im Positivismus die mit der menschlichen Erfahrungswissen und mit der empiristischen wissenschaftlichen Forschung harmonisirende Philosophie gefunden zu haben. Man hat jedoch zweierlei Art von Positivismus zu unterscheiden: den Positivismus der sinnlichen Wahrnehmung, der die Vernunft ausschließt, und den Positivismus der Vernunft, welcher das Sinnenbewußtsein in sich einschließt und erklärt. Ersterer ist durch Holbach und Condillac repräsentirt, letzterer durch die Hegel'sche Philosophie. Meis zweifelt daher nicht im mindesten, daß, wenn die gegenwärtige pseudopositivistische Richtung sich ausgelebt haben werde, die Hegel'sche Philosophie zur erneuerten Geltung kommen müsse. Er faßt das Verhältniß der Philosophie zu den ihr einzuordnenden speciellen Wissenszweigen mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Philosohhie und Medicin in's Auge. Zwischen Philosophie und Medicin habe von jeher ein positives Verhältniß bestanden, niemals habe sich die Medicin als Wissenschaft der Beziehung auf ein bestimmtes philosophisches System zu entziehen vermocht. Die Physijatrie des Hippokrates sei eine anaxagoreische Inspiration gewesen; das System des Galenus beruhte auf einer synkretistischen Einigung des Platonismus und Aristotelismus, der Methodismus des Asklepiades stützte sich auf Epikur's Lehre, der Pneumatismus des Archigenes auf den Stoicismus Zeno's; der Paracelsismus war die Medicin der Kabbala, Alchymie und Astrologie, des christlichen Glaubens und der christlichen Intuition, des unbewußt von Roscellin und Occam beeinflußten Antigalenismus; Stahl's Animismus war medicinischer Cartesianismus, Hoffmann's Dynamismus hatte etwas von Leibniz'scher Philosophie in sich; Brown's Irritabilismus stützte sich auf Locke'sche Lehren. Der Vitalismus des Montpellieri griff wieder auf Leibniz zurück, während der Organicismus des Parigi treu zu Holbach's Lehre hält. Man sagt, die Philosophien Kant's und Fichte's stünden in gar keiner Beziehung zur Medicin. Allerdings ließen sich auf Kant's Kriticismus und den von der Natur schlechthin abgewendeten Fichte'schen Idealismus keine medicinischen Schulen gründen; sobald aber aus der Kant-Fichte'schen Philosophie sich die Schelling'sche Speculation herausgesetzt hatte, trat auch eine an dieselbe sich an

schließende medicinische Schule in's Dasein, welche sich bis auf Schönlein herab fortsetzte, und auch in Italien ihre Vertreter in Puccinotti u. A. fand. An Hegel hat sich bis jetzt keine medicinische Schule angeschlossen; Meis bedauert dieß nicht, da die Naturphilosophie Hegel's die schwächste Partie seines Systems ist. Die heutigen Ärzte aber, welche gegen Hegel reagirend eine Verbindung der Medicin mit der Philosophie schlechthin abweisen, sind sich dessen nicht bewußt, daß sie für eine an Werth tief unter der Hegel'schen Naturphilosophie stehende materialistische Unterlage der wissenschaftlichen Medicin eintreten; sie sind, ohne es zu wollen oder auch nur zu ahnen, Bekenner der Lehren Condillac's und Holbach's, deren Unzureichendheit für eine positivistische Begründung der medicinischen Wissenschaft über kurz oder lang mit der natürlichen Nothwendigkeit eines logischen Processes auf die in Hegel's Philosophie gegebene positivistische Unterlage aller wahren und echten Wissenschaft hinführen wird.

Dritte Abtheilung:

ickvermittelung des neuzeitlichen Ontologismus die ſpeculative Myſtik und Scholaſtik des Mittelalters.

Die Rückvermittelung des neuzeitlichen italienischen Ontologismus jenen der katholischen mittelalterlichen Speculation bedeutet bei ıgusto Conti, welcher sich diese Rückvermittelung als philosophische ıfgabe setzte, das Fallenlassen der „mystischen", d. i. pseudoidealistischen ɛmente des neuzeitlichen italienischen Ontologismus unter Beihaltung der aus dem Entwickelungsgange der neueren Philosophie ɛausgebildeten reflexiven Fassungsformen des seiner Natur nach stets ɛselbigen Denkinhaltes aller wahren und echten Philosophie, deren bject vollständig und unentstellt in der christlichen Weltanschauung ɛgeboten wird. Die Rückvermittelung ist sonach als Concordirung ɛ aufrechterhaltenen positiven und haltbaren Ergebnisse der neueren ɔilosophie mit der mittelalterlichen kirchlichen Speculation gemeint.

Augusto Conti, im December 1822 zu Sanpiero alle Fonti in Nähe von San Miniato al Tedesco im Toscanischen geboren,[1] te seine Lycealstudien im Seminar zu San Miniato zurück, studirte ann an den Universitäten zu Siena und Pisa die Rechte, promovirte Lucca zum Doctor der Rechte und widmete sich darauf ein paar ıhre in Florenz der advocatischen Praxis. Von der nationalen Begung des J. 1848 mächtig ergriffen, schloß er sich dem florentinischen ɛiwilligencorps an, welches in Verbindung mit den Piemontesen in n lombardischen Ebenen gegen die Österreicher kämpfte, weilte nach dem ıglücklichen Ausgange des Feldzuges einige Zeit im Piemontesischen und ɦrte dann über Genua in seine Heimat zurück, um das vom Minister ɛanchini ihm übertragene Lehramt der Philosophie in San Miniato ıter nebenhergehender Ausübung der advocatischen Praxis zu über-

[1] Bezüglich des Biographischen über Conti siehe Gubernatis, pp. 309 sgg. Autobiographisches Materiale bieten Conti's Discorsi del Tempo in un Viaggio Italia; Cose di Storia e d' Arte. Florenz, 1874.

nehmen. Während der sieben Jahre, die er nun in San Miniato verlebte, entstand sein erstes größeres Werk: Evidenza, Amore e Fede, welches er nach seiner Versetzung als Lehrer der Philosophie an das Lyceum in Lucca erscheinen ließ;[1] im J. 1859 wurde er mit der Inspection der philosophischen und humanistischen Studien an den Lyceen und Gymnasien betraut und trug einige Zeit auch Geschichte der Philosophie in Lucca, sodann in Pisa (1863) vor;[2] im J. 1864 wurde er an das Istituto di superiori studii in Florenz als Professor der Filosofia razionale e morale berufen, in welcher Stellung er noch heute thätig ist. Seiner florentinischen Lehrthätigkeit entstammten die vier Hauptwerke, in welchen die abschließenden Ergebnisse seiner philosophischen Forschung niedergelegt sind: Il Vero nell' Ordine,[3] L' Armonia delle cose,[4] Il Bello nel Vero,[5] Il Buono nel Vero.[6] Der Minister Berti berief ihn 1866 in den obersten Unterrichtsrath des italienischen Königreiches, welchem er drei Jahre angehörte; auch war er zweimal Vertreter des Wahlbezirkes San Miniato im italienischen Nationalparlamente während der Zeit, als dasselbe in Florenz tagte. Als akademischer Lehrer erfreute er sich von jeher einer großen Beliebtheit; unter seinen zahlreichen Schülern sind als die hervorragendsten und seither auch zu literarischer Bedeutung gelangten Vincenzo Sartini,[7] Giacomo Barzellotti,[8] Ivo Ciavarini,[9] Enrico Panzacchi,[10] Augusto Alfani,[11] Antonio Rossi,[12] Giuseppe

[1] Evidenza, Amore e Fede o i Criterj della Filosofia. Discorsi e Dialoghi. Florenz, 1858; 2 Voll. (3 Aufl. Prato, 1872).

[2] Die betreffenden Vorträge erschienen unter dem Titel: Storia della Filosofia. Florenz, 1864; 2 Voll. (2 Aufl. 1876).

[3] Florenz, 1876; 2 Voll.

[4] Florenz, 1878; 2 Voll. Diesem Werke ist am Schlusse (Vol. II, pp. 501 bis 561) ein kurzer Abriß des Gesammtsystems Conti's unter dem Titel Cenno di tutta la Filosofia angeschlossen.

[5] Florenz, 1884 (2da ed.); 2 Voll.

[6] Florenz, 1884 (2da ed.); 2 Voll.

[7] Mitherausgeber der von Conti edirten Filosofia elementare (Florenz, 1875; 7ma ed.). — Vgl. über Sartini: Gubernatis, p. 919.

[8] Vgl. Gubernatis, p. 106 sgg. Siehe auch Bd. II, S. 382.

[9] Gubernatis, p. 291.

[10] Gubernatis, p. 790.

[11] Gubernatis, p. 26.

[12] An A. Rossi ist die in Conti's Evidenza, Amore ecc. Bd. II, pp. 64 sgg. abgedruckte Lettera del Tradizionalismo gerichtet.

Rossi,[1] Arthur Linaker[2] hervorzuheben. Ein besonderes Freundschaftsverhältniß verband ihn mit dem Genfer Gelehrten Ernest Naville; er übertrug mehrere französisch geschriebene Arbeiten desselben in's Italienische, während umgekehrt Naville einzelne Arbeiten Conti's, so eine Schrift über den Skepticismus[3] und einen Abriß der zeitgenössischen italienischen Philosophie[4] in's Französische übersetzte. Dieser Abriß enthält die Schlußpartie der oben erwähnten Vorlesungen Conti's über Geschichte der Philosophie und existirt auch in einem besonderen Abdrucke als italienisch abgefaßtes Sendschreiben Conti's an Naville, welches den erwähnten Vorlesungen in der ersten Ausgabe derselben als Anhang beigeschlossen ist.

I.

Conti war während seiner Jugendlernzeit in der sensistischen Philosophie unterrichtet worden, und als Universitätsstudent in Folge seiner Lectüre einem radicalen Skepticismus anheimgefallen, aus welchem er sich sein allmäliges Bekanntwerden mit den Schriften Galluppi's, Losta's, Romagnosi's und Descarte's wieder herausarbeitete.[5] Am Schlusse seiner Universitätslehrjahre hatte er sich wieder zu theistischen und christlich-gläubigen Überzeugungen durchgerungen; die eben dazumal in rascher Folge erschienenen Schriften Gioberti's weckten in ihm die ebenso christlich-gläubige, wie patriotisch-nationale Begeisterung und trieben ihn zur activen Betheiligung an dem Freiheitskampfe des J. 1848. Die ihm übertragene philosophische Lehrthätigkeit bot ihm die nöthige Anregung und Muße zur selbstständigen Durchbildung der

[1] In Verbindung mit G. Rossi veröffentliche Conti seine: Dialoghi scelti: Esame della filosofia epicurea nelle sue fonti e nella storia.

[2] Gubernatis, p. 635.

[3] Le Camposanto di Pise ou le Scepticisme, dialogue philosophique par Auguste Conti, traduction française approuvée par l'auteur, publiée avec un avant-propos et une introduction de CXLII pages, par E. Naville. Paris, 1863. Conti's Camposanto ist seiner Evidenza (I, pp. 242—294) als Bestandtheil eingefügt unter dem Titel: Chi ben ama ben sa, o il Camposanto di Pisa.

[4] La philosophie Italienne contemporaine. Revue sommaire par A. Conti, prof. d. philos. à l'universito de Pisa, traduite par E. Naville. Paris, 1865.

[5] Eine Schilderung seiner geistigen Lebensentwickelung und des Gestaltungsprocesses seiner philosophischen Anschauungen findet sich neben dem oben (S. 337, Anm. 1) genannten autobiographischen Werke auch in: Evidenza ecc. I, pp. CXLVI sgg.

aus seiner philosophischen Lectüre geschöpften geistigen Anregungen. Und da hatte er sich selbstverständlich vor Allem mit den herrschenden Richtungen der zeitgenössischen italienischen Philosophie, insbesondere mit derjenigen, welche am tiefsten in's nationale Geistesleben der Italiener eingegriffen hatte und seinen eigenen christlich-patriotischen Gesinnungen und Überzeugungen am nächsten stand, mit jener des nationalen speculativen Ontologismus auseinanderzusetzen. Gegen den Ontologismus als solchen, d. h. gegen einen philosophisch begründeten Objectivismus, welcher im Gegensatze zum falschen Subjectivismus für die Wahrheit einer hinter dem sinnlich Erscheinenden stehenden übersinnlichen Realität einsteht, hat Conti natürlich nichts einzuwenden; hatte er doch persönlich die Qualen eines subjectivistischen Skepticismus durchgelebt, indem er, wie er selbst bekennt, in der Verfolgung der letzten Consequenzen des Condillac'schen Sensismus dahin gekommen war, das sichtbare Universum als eine Häufung wesenloser Phänomene anzusehen, so daß der Aufblick zum nächtlichen Sternhimmel ihn gleich dem Blicke in die bodenlose Leere eines dunklen Abgrundes mit geheimem Grauen erfüllte. Er definirt den Ontologismus im Allgemeinen[1] als einen Denkstandpunkt, auf welchem die Entität der Objecte nach ihrer Beziehung zum denkenden Subjecte in's Auge gefaßt und von der subjectiven Apprehension derselben der objective Wahrnehmungsgehalt ausgeschieden, sodann in der nachfolgenden Zergliederung des objectiven Wahrheitsgehaltes der menschlichen Denkapprehension von den der empirischen Wahrnehmung sich darbietenden contingenten Entitäten zur Erfassung des grundwesentlich Seienden als höchster Seinsursache, letzten Erkenntnißgrundes und obersten Wirkungsgesetzes vorgeschritten wird. Der in diesem Sinne aufgefaßte Ontologismus bezeichnet nicht eine specielle Art von Philosophie, sondern fällt mit dem Denkvorgehen einer gesunden, mit keinem Elemente krankhafter Negativität behafteten Philosophie zusammen, welche den Gesammtinhalt des natürlichen Bewußtseins zusammt den darin enthaltenen wesentlichen Beziehungen umfaßt. Der echte Philosoph ist eben unter Einem Objectivist und Subjectivist, Ontologist und Psychologist. Wenn jedoch der Ontologist in einseitigem Gegensatze zum Subjectivismus einzig beim Objecte stehen bleibt, und die wesentliche Relation zwischen Object und Subject der Erkenntniß bei Seite läßt, fällt er unausbleiblich einem falschen

[1] Storia della filosofia II, p. 528.

Dogmatismus anheim und sinkt in den Kindheitsstandpunkt der Speculation zurück. Wenn ferner der Ontologist, weil er der Kraft es natürlichen Denkens nicht vertraut, zu natürlichen Intuitionen des übernatürlichen oder gar zur Ekstase Zuflucht nimmt, d. h. zu einer onstanten oder vorübergehenden Intuition, auf daß die unmittelbar ngeschaute, aber vom menschlichen Gedanken wesenhaft geschiedene öttliche Objectivität dem menschlichen Denken Wahrheit, Gemeingiltigkeit nd Gewißheit verleihe, so ergibt dieses Verfahren den mystischen Ontologismus, als dessen Vertreter von Conti Rosmini, Gioberti nd Mamiani in dessen späteren Schriften namhaft gemacht werden. Rosmini und Gioberti sahen sich bei ihrem schriftstellerischen Auftreten reien Systemen gegenüber, deren Bekämpfung zum großen Theile den Charakter ihrer philosophischen Anschauungen bestimmte. Sensismus, Kantianismus, deutscher Pantheismus galten ihnen als die drei Hauptformen der philosophischen Zeitirrthümer, deren richtig bestimmter Gegensatz die dem heutigen Zeitbedürfniß entsprechende Gestaltung des philosophischen Gedankens ergebe. Wenn die Sensisten die Intelligibilität nicht als etwas von der Sensibilität Unterschiedenes zugaben, so bestanden im Gegensatze hiezu Rosmini und Gioberti darauf, daß die Quelle aller Intelligibilität in einem dem Sinne entzogenen, aber dem Intellecte präsenten ewigen Objecte zu suchen sei. Indem sie dieses Object als Gegenstand einer inneren geistigen Anschauung hinstellten, dachten sie dem subjectivistischen Phänomenalismus Kant's erfolgreich zu begegnen; sie glaubten auf ein nothwendiges und unbegrenztes Object hingewiesen zu haben, welches nicht Phänomen sein könne, weil seine Eigenschaften jenen des der Beschaffenheit der Phänomene congruirenden veränderlichen und contingenten Denkens entgegengesetzt sind. Indem sie das unveränderliche, nothwendige und unbegrenzte Object der inneren Anschauung für eine von der Vernunft unterschiedene Realität nahmen, meinten sie der pantheistischen Vereinerleiung der Vernunft und der sichtbaren Wirklichkeit mit Gott wirksam begegnet zu haben. Conti ist mit dieser Kampfweise gegen Sensisten, Kantianer und Pantheisten nicht einverstanden. Den Sensisten gegenüber genüge es, ohne Recurs auf eine unmittelbare Anschauung des göttlichen Objectes auf den Unterschied zwischen den Objecten und Thätigkeiten des Sinnes und des Intellectes zu verweisen. Das Bemühen, die Wahrheit und Gewißheit der intellectiven Erkenntniß durch den Recurs auf eine unmittelbare Anschauung des absoluten Objectes sicherzustellen,

ſchließt eine indirecte Anerkennung der von Kant behaupteten Trüg
der menſchlichen Vernunft in ſich; iſt die Vernunft ein illuſo
Vermögen, ſo darf man ihr auch nicht glauben, wenn ſie eine In
des göttlichen Objectes zu haben vermeint. Es ſchließt ferner
Widerſpruch in ſich, der menſchlichen Seele etwas Übernatürlich
unmittelbares und natürliches Object der Anſchauung zuzu
die Verwiſchung des Unterſchiedes zwiſchen natürlicher und über
licher intellectueller Apprehenſion bringt die myſtiſchen Ontologi
eine bedenkliche Nähe zu den von ihnen bekämpften Pantheiſten,
das göttliche Object als das der menſchlichen Vernunft adäqua
kenntnißobject anſehen.

Rosmini erklärte ſich mit der von Kant vorgenommenen
ſcheidung zwiſchen Stoff und Form des Erkennens einverſtande
bezeichnet mit Kant die Empfindung als den Stoff der Erkenntni
Form der Erkenntniß galt ihm eine unveränderliche Idee, von
Perceptionen, Urtheile und Ratiocinien ihr Geſetz empfangen. Fü
Form nahm er aber nicht gleich Kant die Kategorien; er hielt vi
daran feſt, daß es eine einzige Idee ſei, welche dem Stoffe d
kenntniß applicirt ſich in alle möglichen Ideen transformire.
erſcheint Rosmini unter Einem von Hegel und von den Schol
beeinflußt. Er ſagt mit den Scholaſtikern, daß die Seinsidee
Ordnung der Ideen die erſte ſei; er ſagt mit Hegel, daß a
Seinsidee als der unbeſtimmteſten alle anderen Ideen erzeugt n
nur macht er ſie zu einem ewigen unveränderlichen Objecte, z
dem menſchlichen Intellecte präſenten Erſcheinung des Göttlich
einer vom Intellecte unterſchiedenen Appertinenz des abſoluten
lichen Seins, welches letztere in ſeiner Realität dem Intellecte
entrückt iſt. Rosmini beachtet nicht, daß Idealität und Realit
göttlichen Seins ſich von einander ſchlechthin nicht abtrennen
und daher in der dem menſchlichen Geiſte ſich präſentirenden Se
ſich unmittelbar die göttliche Realität präſentiren müſſe, oder i
gegengeſetzten Falle auch die Seinsidee ſich nicht präſentiren
Rosmini ſuchte ſeine Unterſcheidung zwiſchen idealer und realer
des Göttlichen dadurch zu rechtfertigen, daß er ſie mit der Unterſch
zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Intuition des Gö
identificirte; aber die Anſchauung der unbeſtimmten Seinsidee i
Anſchauung des Göttlichen, wenn das Unbeſtimmte (Indefi
etwas vom Unendlichen (Infinitum), Göttlichen ſchlechthin Verſchi

ist. Das Hauptargument, welches die Rosminianer zur Vertheidigung ihres Schulhauptes anführen, läuft darauf hinaus, daß dem Kant'schen Subjectivismus nur durch das Bestehen auf der Objectivität der Idee zu entrinnen sei. Dieses Argument ist nicht concludent; es läßt sich vielmehr leicht zeigen, daß unsere Gedanken von den Dingen durch sich selbst schon eine Relation auf ein extrasubjectives Sein involviren, ja daß diese Relationen den eigentlichen Inhalt unseres Denkens ausmachen. Gioberti, welcher die von Rosmini vorgenommene Abtrennung der Seinsidee von der Realität des göttlichen Seins bekämpfte, machte das ideal-reale göttliche Sein in dessen creativer Thätigkeit zum Objecte einer unmittelbaren Anschauung; er vermochte aber diese dem Menschen nicht bewußte Anschauung nur indirect zu erweisen, sofern sie nämlich die unerläßliche denknothwendige Voraussetzung des gesammten menschlichen Erkenntnißlebens sein soll. Wie eine Anschauung ohne ein Bewußtsein um dieselbe statthaben soll können, hat Gioberti unerklärt gelassen. Es ist etwas Anderes zu sagen, daß nichts ohne Beziehung auf die göttliche Causalität verstanden werden könne, und wieder etwas Anderes, daß diese Beziehung und die in derselben sich aussprechende göttliche Efficienz Gegenstand einer unmittelbaren Intuition sei, in welcher unmittelbar Gott selber als wirkender angeschaut werde.

Der von mystischen, rational nicht erweisbaren Elementen gereinigte Ontologismus kann nach Conti nur jener der compositiven Methode sein. Unter der Philosophie mit compositiver Methode versteht Conti[1] jene, welche alle besonderen Gesichtspunkte, unter denen das philosophische Object sich fassen läßt, zu vereinigen und in ihrer lebendigen Totalität zu umfassen bemüht ist; daher die von Conti dieser Art von Philosophie geschöpfte Benennung Filosofia comprensiva. Die Zusammenfassung aller besonderen Gesichtspunkte zu einer organischen Totalität ist jedoch nur auf Grund einer genauen reflexiven Analyse des natürlichen menschlichen Bewußtseins möglich, welches sich in seiner Totalität d. i. in sich selber und in seinen Attinenzen erfassen will. Durch diese Art der Grundlegung unterscheidet sich die echte comprehensive Philosophie von dem bloßen Eklekticismus, welcher einen latenten Skepticismus in sich schließt, und darum vorzugsweise in den Epochen vorwaltenden Skepticismus auftritt. Der Eklekticismus hat trotz der Neigung der

[1] O. c. II, pp. 595 sgg.

Italiener zu historischen Studien in Italien niemals Wurzel gefaßt; dafür aber sind als beachtenswerthe Vertreter der compositiven Methode Galluppi, B. Poli und Mamiani aufgetreten, welchen noch einige Andere (Tedeschi in Catania, Peyretti in Turin, d'Acquisto, Melillo in Neapel) anzureihen sind. Galluppi adoptirte von Carteſius die unbestrittene Thatsächlichkeit des Bewußtseins, und zeigte, daß dieselbe nicht nur die Realität des Denkens und des denkenden Subjectes in sich schließt, sondern weiter auch die Giltigkeit der Sinnesaussagen, der Functionen des Gedächtnisses, der Ratiocination und aller anderen natürlichen Thätigkeiten der menschlichen Seelenkräfte involvirt. Galluppi gesteht die von Kant geforderte Nothwendigkeit einer Kritik der Erkenntniß zu, nicht aber die Berechtigung eines Zweifels an der Erkenntniß selber. Er ist mit der schottischen Schule gegen die Sensisten in der Anerkennung einer unmittelbaren Perception der Körper und des eigenen Selbst einverstanden, gibt aber nicht zu, daß diese Perception in rein instinctiver Weise ohne objective Communication des Sinnes und Gedankens mit der Realität sich vollziehe. Er hält diese Communication für real und unmittelbar, obschon uns die apprehendirten Realitäten durch ihre Actionen vernehmbar werden. Galluppi macht sich die von den Sensisten angestellten Forschungen thunlichst zu Nutzen, ohne denselben zuzugeben, daß alle seelischen Thätigkeiten auf das Empfinden zurückzuführen seien. Obschon sich nicht leugnen läßt, das es Galluppi zu keiner ganz richtigen Unterscheidung zwischen sensitiver und intellectiver Perception brachte, daß er ferner aus Scheu vor Kant's Kriticismus die in Kant's Lehre über die aprioriſchen und synthetischen Urtheile enthaltenen tiefdringenden Apprehensionen nicht zu würdigen wußte, während er andererseits doch auch von Kant's Subjectivismus in Bezug auf die Auffassung von Zeit und Raum sich gefangen nehmen ließ, so läßt sich deßungeachtet die hohe Verdienstlichkeit der philosophischen Wirksamkeit Galluppi's nicht bestreiten; ohne Galluppi wären auch ein Rosmini, Gioberti, Mamiani nicht möglich gewesen. Mamiani vertrat in seinen ersten philosophischen Schriften eine Doctrin, welche, von Einseitigkeiten des Sensismus und Idealismus, Skepticismus und Dogmatismus sich freihaltend, alle Termini des Wissens zusammt deren Relationen zu umfassen strebte. Seine nachfolgende Hinneigung zum Mysticismus beweist wol, daß er sich zu einer vollkommen durchgebildeten Einheit seines philosophischen Conceptes nicht durchrang; vielleicht hat auch die Eleganz und Leichtigkeit seines philosophischen

Vortrages der philosophischen Denkstrenge Eintrag gethan. Immerhin ist er aber ein anregender Schriftsteller, der zur Belebung des Interesses an philosophischen Fragen viel beigetragen hat.

Den Comprehensivisten zählt Conti auch die Thomisten des heutigen Italiens bei, sofern dieselben im theologisch-philosophischen Systeme des heiligen Thomas die vollkommene Vermittelung und Ausgleichung aller particulären und gegensätzlichen Standpunkte fertig vor sich zu haben glauben. Sie sehen in Thomas das intellective und sinnliche Element der Erkenntniß, die natürliche Gewißheit und das kritisch reflexive Wissen, Vernunft und Glaube, psychologische Analyse und denkstrenge metaphysische Deduction, freie Forschung und gewissenhafte Beachtung der vornehmsten philosophischen Auctoritäten der antiken und christlichen Weltzeit in der gelungensten Weise miteinander vereinbart. Diese ihre Überzeugung ist aber Ursache, daß sie, alleinzig mit Thomas sich begnügend, der Geschichte der christlichen Philosophie nicht die verdiente Aufmerksamkeit zuwenden, an den theilweise veralteten scholastischen Denkformen zähe festhalten, und gegen die moderne Philosophie sich allzusehr abschließen. Conti will indeß dieses Urtheil nicht ausnahmslos auf alle heutigen Vertreter des Thomismus bezogen wissen; auch verkennt er nicht, daß in der Schule der Thomisten ein heilsames Gegengewicht gegen die nun einmal nicht haltbaren Anschauungen des mystischen Ontologismus gegeben sei. Gegen die thomistische Doctrin als solche hat Conti nichts einzuwenden; er glaubt in aufrichtiger Hochhaltung und Bewunderung derselben hinter den strengen Thomisten nicht zurückzustehen, wie denn thatsächlich in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie der Exposition des thomistischen Lehrsystems und des Reflexes desselben in Dante's Commedia divina weit mehr Raum gewidmet ist, als jedem anderen philosophischen Systeme vor und nach Thomas. Sofern Conti mit der Ablehnung der Irrthümer eines einseitigen oder excessiven Idealismus sich begnügt, und auf die im Unterschiede zwischen Vernunft und Verstand begründete Unterscheidung zwischen ideellem und begrifflichem Erkennen nicht eingeht, hat er in Wahrheit keinen Grund, im Wesentlichen über den durch Thomas repräsentirten Denkstandpunkt hinauszugehen; sein kritisches Verhalten zu Thomas reducirt sich auf die Rectification einiger Punkte, in welchen nach seinem Dafürhalten Thomas zufolge seiner Abhängigkeit von der Auctorität des Aristoteles den Exigenzen eines christlich-philosophischen Denkens nicht vollkommen gerecht worden

ist.[1] Obschon nämlich Thomas die aristotelische Lehre von der Welt-ewigkeit verwerfe und die Geschöpflichkeit des Weltdaseins vertrete, habe er doch die rationale Erweisbarkeit des durch die Offenbarung gelehrten zeitlichen Weltanfanges in Frage gestellt. In Folge dessen konnte er eine anfangslose, somit nach rückwärts ewige Zeit für denkmöglich halten, woraus eine theilweise Fusion des Indefinitum mit dem Infinitum resultirte; Thomas hielt nämlich dafür, daß das Finitum, wenn auch nach der einen Seite abgegrenzt, nach der anderen unbegrenzt sein könne, worauf sich seine Annahme der potentiell unendlichen Theilbarkeit der Materie gründete. Obschon endlich Thomas die schroffe aristotelische Abscheidung des Geistes vom menschlichen Sensationsprincipe verwarf, hielt er doch das menschliche Empfindungsvermögen für etwas Materielles, legte also dem Stoffe Empfindungsfähigkeit bei, während es heute feststeht, das den materiellen Substanzen ebensowenig Empfindungsfähigkeit zukomme, als ihnen Denkfähigkeit zukommt, gleichwie auch die absolute Unterschiedenheit zwischen Unendlichem und Endlichem als eine Errungenschaft der neuzeitlichen Philosophie zu erachten ist.

Aus dem Gesagten läßt sich theilweise schon entnehmen, worin Conti ein Hinausschreiten über den Standpunkt der durch Thomas repräsentirten mittelalterlichen Speculation als angezeigt und als wirklich vollzogen erachtet. Er sieht diesen Fortschritt durch das Aufkommen der experimentalen Naturkunde eingeleitet, weßhalb er mit Vorliebe bei Galilei verweilt, dem er es als Verdienst anrechnet, die physikalische Forschung von den durch die Voreingenommenheiten der Peripatetiker ihr angelegten Fesseln befreit zu haben, ohne daß er deßhalb mit der aristotelischen Logik gebrochen hätte, welche er nur besser anwenden lehrte. Indem sich Galilei auf den Standpunkt einer durch rationale Principien orientirten physikalischen Erfahrungskunde stellte, wußte er mit Geschick und richtigem Tacte die beiden einander entgegengesetzten Extreme eines blinden Empirismus und schwärmerischen Idealismus zu vermeiden. Sein specifisches philosophisches Verdienst ist, die regelrechte Methode der Naturbeobachtung geschaffen zu haben. Er theilt dieses Verdienst mit Baco von Verulam, der aber im Bestreben, seine neue Forschungsmethode über das Gesammtgebiet der wissenschaftlichen Erkenntniß auszudehnen, die Physik nur äußerlich und obenhin berührte,

[1] O. c. II, p. 508.

ɔ mit der Aufstellung von Beobachtungsregeln für dieselbe sich be=
ɪgte, ohne in den Gehalt derselben einzugehen, weil er eben nicht
ɪch Galilei physikalischer Forscher vom Fache war. Galilei verwarf
ɔt gleich Baco schlechthin die hergebrachten Methoden wissenschaftlicher
rschung, sondern wollte vielmehr nur neue Arten ihrer Anwendung
ren; Baco, der eine völlig neue Methode der wissenschaftlichen
rschung schaffen wollte, brachte auf dem Gebiete der physikalischen
rschung auch nicht eine einzige Entdeckung zu Stande. Gleichwol
l Conti Baco's Bedeutung nicht unterschätzen; sie ist von Laplace
ɔ Herschel anerkannt worden, und betrifft die von Baco ausge=
ɪgenen mächtigen Impulse, durch welche der Neuzeit die Richtung
die experimentale Forschung gegeben wurde. Was Galilei und Baco
die Begründung der Methodik der äußeren Erfahrung bedeuten,
eutet Cartesius für die Methodik der inneren psychologischen Be=
ɪchtung, nur daß er gleich Baco von vorne herein in den Fehler
fiel, alles menschliche Wissen unter Beiseitesetzung aller wissenschaft=
er Überlieferung auf einem völlig neuen Fundamente aufbauen zu
llen. Cartesius ging allerdings nicht so weit, daß er, wie später
nt, die natürliche Vernunftgewißheit hätte anzweifeln wollen; er
legte sich jedoch durch seinen methodischen Zweifel den Weg zur
uchtbarmachung der von ihm zur Gewinnung einer rationalen Ge=
ßheit aufgestellten Regeln eines methodisch richtigen Vorgehens; sein
ɪmühen, das innere menschliche Bewußtsein von seinen wesentlichen
ɔ natürlichen Beziehungen zur Außenwelt zu isoliren, glich dem
emühen dessen, der das Licht unter Abstraction von den Beziehungen
ɜselben zum Raume studiren wollte. Die Evidenz der inneren
ɪception ist nicht größer als jene der äußeren; die ersten Worte des
ndes betreffen die Dinge außer ihm, und das im Kindesmunde so
ufige Nein bekundet das Bewußtsein seines persönlichen Willens in
ɜen Gegensatze zu etwas außer ihm. Cartesius selber fühlte die Leere
ɔ Kälte der von allen Beziehungen nach Außen isolirten Innenwelt,
ɔ strebte dieser Isolirung durch einen unmotivirten Sprung in einen
iskeptischen Dogmatismus zu entkommen. Es erging ihm hiebei wie
ut, wie den deutschen Pantheisten und italienischen Mystikern; er
ieth in einen metaphysischen Apriorismus hinein, mittelst dessen er
Grund einer angebornen Gottesidee die gesammte sichtbare Außen=
t mit Allem, was in ihr ist, philosophisch gewinnen zu können
meinte. Er sah geringschätzig auf Galilei herab, welcher bekannt

hatte, nur ſehr Weniges zu wiſſen; während indeß das phyſikaliſche Weltſyſtem des Carteſius ſpurlos vergangen iſt, ſteht die Galilei'ſche Phyſik unentwegt aufrecht. Man hat jedoch die perſönlichen Irrungen des Carteſius von den erfolgreichen und heilſamen Anregungen, von welchen ſein Auftreten begleitet war, wol zu unterſcheiden. Carteſius gab den Anſtoß zu jener Reflexion über den inneren Seelenmenſchen, durch welche die nach zwei entgegengeſetzten Richtungen hin abirrende neuere Philoſophie regenerirt und wieder in die Bahnen der von den großen altkirchlichen und mittelalterlichen Lehrern vertretenen Philoſophie zurückgelenkt, die überlieferte Wiſſenſchaft durch inquiſitive Forſchung befruchtet, das auf Auctorität hin Angenommene in das Licht einer natürlichen Evidenz erhoben, das Neue mit dem Alten vermittelt, der gebundene Reſpect vor der Auctorität in freie ſelbſtgewollte Achtung und willige Hingebung verwandelt worden iſt. Conti hebt unter jenen Männern, deren Auftreten unmittelbar durch Carteſius hervorgerufen war, Boſſuet, Fenelon, Pascal und als Gegner Malebranche's auch Arnauld hervor, geht ſodann auf Leibniz über, deſſen großartige Univerſalität auf eine Concordirung alles menſchlichen Wiſſens unter Ausſchluß aller negativen Syſteme und Ausſcheidung aller falſchen Denkſtandpunkte gerichtet war. Im principiellen Gegenſatze zu Carteſius ſah er die Aufgabe der philoſophiſchen Forſchung in der Weiterbildung und Vervollkommnung der überlieferten Weisheit der vergangenen Jahrhunderte, betonte die Wahrhaftigkeit des natürlichen Erkennens, erklärte ſich gegen die falſche Methode, welche die menſchliche Denkgewißheit auf die Exiſtenz Gottes ſtützen will, während dieſe ſelber nur auf Grund des menſchlichen Denkens Gegenſtand des Wiſſens ſein kann, und hob hervor, daß das zum Gegenſtande denkender Betrachtung gemachte menſchliche Bewußtſein nicht bloß Thatſachen, ſondern auch Principien vorweiſe, und ohne ſolche Principien des inneren Lichtes entbehren würde. Er anerkannte mit Carteſius die Evidenz als höchſtes Gewißheitskriterium, verlangte aber, daß zwiſchen der Veritas facti und Veritas rationis unterſchieden, und erſtere durch Zuſammenhalt mit letzterer und durch Zurückführung auf die in uns unzweifelhaft vorhandenen unmittelbaren Perceptionen (logiſche Principien), d. i. durch Erweiſung der metaphyſiſchen und logiſchen Denkmöglichkeit des Factum verificirt werde. Er hebt ferner auch die Bedeutung der ethiſchen Potenzen, die richtige unverdorbene Dispoſition der natürlichen Affecte, ſowie die Achtung vor dem Zeugniß des

ensus communis und der Uberlieferung für das Zustandekommen
ies Systems richtiger Erkenntnisse hervor. Er unterscheidet Veritates
tionis und Veritates facti, erstere sind (wie z. B. die reine Mathe-
atik) von inneren und äußeren Empfindungen unabhängig. Durch
systematische Verknüpfung der einen wie der anderen Art von
ahrheiten soll die menschliche Wissenschaft erzeugt werden; das in
r Erzeugung der wissenschaftlichen Erkenntniß gebotene Denkverfahren
in der analytischen Methode gegeben, welche darin besteht, daß das
geleitete und Zusammengesetzte auf seine einfachen und allgemeinen
incipien zurückgeführt und aus denselben verstanden und erklärt
rde. Die von Leibniz geforderte Methode des regressiven analytischen
nkverfahrens ist die der natürlichen Ordnung der Dinge entsprechende
d deßhalb auch wahrhaft natürliche Methode, welche von Carteſius,
omas Aq. und schon in der sokratischen Schule des Alterthums als
richtige Methode aufgestellt worden ist. Leibniz fordert außer der
rch Übung geschärften natürlichen Sagacität des analytischen Vor-
hens im Besonderen auch eine Kunst der Auffindung der verbindenden
ittelideen. Man gelangt mittelst Analyse zu ersten Veritates facti
d ersten Veritates rationis; bezüglich ersterer hat man sich mit
r Evidenz des Statthabens zu begnügen (z. B. bezüglich des Satzes
ogito ergo sum); bei den Veritates rationis kommt aber, sobald
an bei den höchsten derselben angelangt ist, das Verfahren einer
ductiven Ableitung der durch sie gestützten subordinirten Wahrheiten
Anwendung, in welchem jedoch syllogistische Pedanterie zu vermeiden
. Das höchste logische Verificationsprincip der Veritates rationis
das Denkgesetz des Widerspruches, das Verificationsprincip der
eritates facti ist der Satz vom zureichenden Grunde. Unter den
eichenden Gründen stehen die Rationes finales obenan; die Er-
telung derselben ist möglich und auch nothwendig in Erforschung
erlicher psychischer Thatsachen, welche nicht bloß Denkthätigkeiten,
dern auch Willensthätigkeiten in sich fassen. Im Gebiete der äußeren
atsachen haben wir uns großentheils mit der Erfahrung und
erimentalen Induction zu begnügen; nur so weit die Mathematik
Anwendung gebracht werden kann, oder in dem factischen Sach-
halte selber schon sich ein unverkennbarer Zusammenhang zwischen
Thatsache und ihrem Grunde darlegt, kann auch im Gebiete
äußeren Beobachtung von Darlegung der Rationes finales die
de sein.

Conti sieht in der Leibniz'schen Philosophie eine Leistung von universeller Bedeutung, an welcher er sich dasjenige, worin die nachscholastische Philosophie über die mittelalterliche scholastisch-peripatetische Schulphilosophie in sachlicher und methodologischer Beziehung hinausgeschritten ist, zum Bewußtsein zu bringen bestrebt ist. Der Fortschritt besteht in der durch Abwerfung des mittelalterlich peripatetischen Formalismus ermöglichten Durchbildung der Methodik eines rationalen Denkverfahrens im Bereiche der inneren und äußeren Erfahrung, in der Gestaltung des menschlichen Gesammtwissens zu einem großen, allumfassenden Systeme rationaler Welterfahrung. Der durch Leibniz actuirte Fortschritt über die mittelalterliche Denkwissenschaft hinaus ist als ein wirklicher Fortschritt anzuerkennen, weil er nicht durch Preisgebung der von derselben vertretenen christlichen Weltanschauung erkauft war; Leibniz vertrat dieselbe vielmehr nach allen wesentlichen Seiten gegen die sie gefährdenden Irrthümer und falschen Denkrichtungen, indem er den Pantheismus Spinoza's, den Dualismus und Mysticismus Malebranche's, den Sensismus Locke's, den Skepticismus Bayle's bekämpfte. Nur gelang ihm die Überwindung des Malebranche'schen Dualismus, d. i. des Systems der occasionellen Ursachen nicht so vollkommen, daß er nicht zufolge seiner relativen Abhängigkeit von Malebranche in einen Irrthum anderer Art gefallen wäre. Obschon er nämlich im Gegensatze zu Malebranche darauf bestand, daß jede Substanz wesentlich Kraft sei, und demzufolge das Universum ein System lebendiger Kräfte, drang er doch nicht zum Gedanken einer lebendigen Wechselwirkung der geschöpflichen Kräfte vor, sondern behielt den irrigen Satz Malebranche's bei, daß eine geschöpfliche Realität auf die andere nicht wirken könne; er wußte demzufolge das System der occasionellen Ursachen nur durch sein System der prästabilirten Harmonie zu überwinden, welches, selbst ein philosophischer Irrthum, auch andere Irrthümer und Schiefheiten in sich schloß. Er vermochte im Denkzusammenhange seines Systems die Existenz der Körperwelt nicht zur Evidenz zu erheben, und präludirte hiemit gegen seinen Willen dem späteren Idealismus der deutschen Philosophie. Die Thatsache der menschlichen Willensfreiheit gestaltete sich ihm zu einem unlöslichen Räthsel, da sie mit der prästabilirten Harmonie sich in keinerlei Weise in Einklang bringen lassen wollte. Conti sieht jedoch in diesen Mängeln der Leibnizschen Doctrin keine unheilbaren Schäden, während jene Malebranche's nicht zu verbessern war, ohne sie zu einer völlig anderen machen zu

müſſen. Wir überheben uns hier vorläufig des Eingehens auf Conti's Bemerkungen über den Leibniz ergänzend zur Seite tretenden Vico, da ſich uns in der Confrontation ſeiner Auffaſſung der Leibniz'ſchen Philoſophie mit der im thomiſtiſchen Syſtem culminirenden mittelalterlichen Speculation die ausreichenden Anhaltspunkte zur Charakteriſtik ſeines ſelbſteigenen Denkunternehmens darbieten. Wie wir bereits wiſſen, iſt Conti's Denkſtandpunkt der ontologiſtiſche; Ontologismus gilt ihm im Gegenſatze zum ſubjectiviſtiſchen Skepticismus als die einzig mögliche Form einer philoſophiſchen Realerkenntniß. Alle wahre und wirkliche Philoſophie iſt ihm Ontologismus, dieſer demnach auch das Band, welches die Leibniz'ſche Philoſophie mit der mittelalterlichen Philoſophie verknüpft, und die allgemeine geiſtige Form, unter welche das thomiſtiſche und Leibniz'ſche Denkſyſtem fallen. Dieſe geiſtige Gemeinſamkeit zwiſchen beiden kann jedoch nur dann als eine wahrhafte gelten, wenn von der ſpeculativen Morphologie des thomiſtiſchen Denkſyſtems völlig hinweggeſehen wird. Dieß Letztere iſt bei Conti der Fall. Er ſubſtituirt dem ſpeculativen Morphologismus die von pſychiſchen Apprehenſionen durchgeiſtete Erfahrung, deren rationale Vermittelung ihm zur Hauptaufgabe der philoſophiſchen Forſchung wird. Sofern er das geiſtige Wahrheitsrecht des Erfahrungswiſſens betont, iſt ſein Denkſtandpunkt weſentlich der des philoſophiſchen Realismus, und ſein Ontologismus demzufolge als realiſtiſcher Ontologismus zu bezeichnen. Die Abwerfung des morphologiſchen Conceptes iſt Urſache, daß ſich ihm das Gebiet der inneren ſeeliſchen Erfahrung ſchärfer von jenem der äußeren ſinnlichen Erfahrung abſcheidet, als in der thomiſtiſchen Speculation der Fall iſt; darin iſt einerſeits ſeine Anerkennung der philoſophiſchen Wahrheit und Berechtigung des phyſikaliſchen Realismus, andererſeits ſeine unverkennbare denkverwandtſchaftliche Hinneigung zur mittelalterlichen ſpeculativen Myſtik, wie ſie durch Bonaventura vertreten iſt,[1] begründet. Conti lebt geiſtig im Element der rational apprehendirten äußeren und inneren Erfahrung, in deren Apprehenſionen ſich ihm zwei große Wirklichkeiten geiſtig aufthun, jene der ſichtbaren Erſcheinungswelt, und die der überſinnlichen Welt, deren unermeßliche, unbegrenzte Weite auch alle das rationale Denkleben tranſcendirenden Erfahrungen des

[1] Über die ſpecifiſche Grundauffaſſung des menſchlichen Seelenweſens bei Bonaventura ſiehe unſere Abhandlung: Pſychologie des Johannes Bonaventura (Wien, 1876), SS. 10 ff.; 17 ff.

Conti sieht in der Leibniz'schen Philosophie eine Leistung von universeller Bedeutung, an welcher er sich dasjenige, worin die nachscholastische Philosophie über die mittelalterliche scholastisch-peripatetische Schulphilosophie in sachlicher und methodologischer Beziehung hinausgeschritten ist, zum Bewußtsein zu bringen bestrebt ist. Der Fortschritt besteht in der durch Abwerfung des mittelalterlich peripatetischen Formalismus ermöglichten Durchbildung der Methodik eines rationalen Denkverfahrens im Bereiche der inneren und äußeren Erfahrung, in der Gestaltung des menschlichen Gesammtwissens zu einem großen, allumfassenden Systeme rationaler Welterfahrung. Der durch Leibniz actuirte Fortschritt über die mittelalterliche Denkwissenschaft hinaus ist als ein wirklicher Fortschritt anzuerkennen, weil er nicht durch Preisgebung der von derselben vertretenen christlichen Weltanschauung erkauft war; Leibniz vertrat dieselbe vielmehr nach allen wesentlichen Seiten gegen die sie gefährdenden Irrthümer und falschen Denkrichtungen, indem er den Pantheismus Spinoza's, den Dualismus und Mysticismus Malebranche's, den Sensismus Locke's, den Skepticismus Bayle's bekämpfte. Nur gelang ihm die Überwindung des Malebranche'schen Dualismus, d. i. des Systems der occasionellen Ursachen nicht so vollkommen, daß er nicht zufolge seiner relativen Abhängigkeit von Malebranche in einen Irrthum anderer Art gefallen wäre. Obschon er nämlich im Gegensatze zu Malebranche darauf bestand, daß jede Substanz wesentlich Kraft sei, und demzufolge das Universum ein System lebendiger Kräfte, drang er doch nicht zum Gedanken einer lebendigen Wechselwirkung der geschöpflichen Kräfte vor, sondern behielt den irrigen Satz Malebranche's bei, daß eine geschöpfliche Realität auf die andere nicht wirken könne; er wußte demzufolge das System der occasionellen Ursachen nur durch sein System der prästabilirten Harmonie zu überwinden, welches, selbst ein philosophischer Irrthum, auch andere Irrthümer und Schiefheiten in sich schloß. Er vermochte im Denkzusammenhange seines Systems die Existenz der Körperwelt nicht zur Evidenz zu erheben, und präludirte hiemit gegen seinen Willen dem späteren Idealismus der deutschen Philosophie. Die Thatsache der menschlichen Willensfreiheit gestaltete sich ihm zu einem unlöslichen Räthsel, da sie mit der prästabilirten Harmonie sich in keinerlei Weise in Einklang bringen lassen wollte. Conti sieht jedoch in diesen Mängeln der Leibniz'schen Doctrin keine unheilbaren Schäden, während jene Malebranche's nicht zu verbessern war, ohne sie zu einer völlig anderen machen zu

das Vorhandensein derselben voraussetzt. Die Aufgabe der philosophischen Forschung kann nur darin bestehen, die im menschlichen Bewußtsein enthaltene natürliche Erkenntniß der lebendigen Beziehungen der Seele zu sich, zu Gott und zum Universum in das Licht einer wissenschaftlichen oder rationalen Erkenntniß zu erheben. Das Erste ist, daß zunächst das Verhältniß des natürlichen Bewußtseins zum wissenschaftlichen rationalen Bewußtsein aufgehellt werde; und da zeigt sich, daß die rationale Gewißheit des vorphilosophischen Bewußtseins auf drei Kriterien als seine natürlichen Attinenzen gestützt ist; diese drei Kriterien sind die natürliche Evidenz, der Sensus communis, die heilig gehaltene Überlieferung. Diese Kriterien müssen auch für das philosophische Bewußtsein gelten, weil der Mensch seiner Natur nach ein rationales, sociales, religiöses Wesen ist und die Wissenschaft das natürliche Wesen des Menschen nicht fälschen oder alteriren darf. Bei der Erhebung des natürlichen Bewußtseins in das Licht der philosophisch-rationalen Erkenntniß vollzieht sich die Scheidung zwischen psychischen Thatsachen und universalen Wahrheiten, zwischen der idealen und realen Ordnung, zwischen speculativen und praktischen Wahrheiten. Der Stoff aller speculativen Erkenntniß ist im natürlichen Bewußtsein enthalten; indem die Scienza prima auf den natürlichen Bewußtseinsinhalt reflectirt, wird sie durch die Analyse der inneren geistigen Thatsachen auf die universellen Attinenzen der höchsten Wahrheiten, auf die Ideen des Wahren, Schönen, Guten hingeführt und entdeckt hiebei die rationale Nothwendigkeit einer universellsten Attinenz zwischen dem Endlichen und Unendlichen, welches die erstere Seinsursache, der oberste Wahrheitsgrund und das höchste Wirkungsgesetz ist. Die Mittheilung des Wahren, Schönen, Guten vom Unendlichen an's Endliche ist der Erklärungsgrund der Harmonie des Universums und aller Rationalität im wissenschaftlichen, künstlerischen und praktischen Thun und Wirken. Daraus erhellt, daß der Relationsbegriff in der Philosophie die oberste Stelle einnimmt; denn wie die Natur ist auch die Wissenschaft ein geordnetes Ganzes und kann als Ordnung nur in der Harmonie von Beziehungen bestehen. Die Harmonie der Beziehungen im Bewußtsein ist das Fundament der Philosophie, die vornehmsten und bekanntesten Relationen sind die Kriterien der philosophischen Erkenntniß; die echte Methode des Philosophirens besteht darin, daß man sich getreu an die Ordnung der Relationen hält, die im speculativen Denken vollzogene Wiedergabe der Ordnung ist die Wissenschaft.

Die Schaffung einer richtigen, dem Wesen des Menschen angemessenen Philosophie ist wesentlich und primär von der Beachtung der natürlichen Wahrheitskriterien abhängig, deren Auseinandersetzung speciell Conti's Evidenza, Amore e Fede gewidmet ist.[1] Evidenza, Amore und Fede bedeuten drei Dispositionen des inneren Seelenmenschen, deren erste dem Verhältniß des Menschen zum Wahren als solchem, die zweite seinem Verhältniß zum Guten als solchem, die dritte seinem Verhältniß zu den autoritativen Quellen und Verbürgungen der menschlichen Wahrheitserkenntniß entspricht. Unter Evidenz versteht Conti die Sichtbarkeit und Intelligibilität des Wahren im geistigen Schacte oder Intellectionsacte. Amore ist ihm Liebe zum Wahren als dem vom Intellecte begehrten Gute; er substituirt dem Ausdrucke Amore auch die Ausdrücke: Cuore, Affetto spirituale, als Bezeichnungen der zum Erkennen des Wahren geforderten sittlichen Disposition des Menschen. Fede bedeutet das normale Verhältniß zur menschlichen und göttlichen autoritativen Wahrheits- und Erkenntnißquelle. Die göttliche autoritative Quelle ist die in der Kirche hinterlegte unmittelbare göttliche Wahrheitsoffenbarung. Die menschliche autoritative Wahrheitsvermittelung zerfällt in die natürliche und wissenschaftliche; die erstere ist im Sensus communis gegeben, die letztere in der wissenschaftlich-philosophischen Überlieferung. Als Inhalt derselben bezeichnet Conti die stufenweise anwachsende Überlieferung jener Lehren, bezüglich welcher die christlichen Philosophen gemeinhin einverstanden sind und auch die besseren unter den heidnischen Philosophen auf ihrer Seite haben.

Aus der autoritativen Geltung der philosophisch-wissenschaftlichen Tradition erhellt der Werth und die Bedeutung des Studiums der Geschichte der Philosophie. Ein Fortschritt auf philosophischem Gebiete ist nur auf Grund der Kenntniß der schon vorhandenen Leistungen möglich; ebenso ist zur Vermeidung von Irrthümern in den Bestrebungen um Fortbildung der überlieferten Philosophie die Kenntniß der durch die Geschichte gerichteten Irrthümer nicht zu entbehren. Die Geschichte der Philosophie verzeichnet nämlich nicht bloß Fortschritte, sondern auch Rückschritte des philosophischen Denkens, welche keineswegs

[1] Eben so ist das dritte der fünf Bücher Del vero nell' ordine unter dem Titel: Leggi universali della Dialettica der Lehre von den Wahrheitskriterien gewidmet.

ne Zufälligkeiten sind, sondern mit dem allgemeinen Entwickelungs-
nge der menschlichen Civilisation und den in demselben zu Tage
tenden Schwankungen zwischen Fortschritt und Rückschritt zusammen-
ngen. Die Entwickelung des philosophischen Gedankens unterliegt
em bestimmten Gesetze,[1] indem sie von einer bestimmten primitiven
ynthese ausgeht, von da zur analytischen Darlegung der synthetisch
inigten Momente fortschreitet und in eine schließliche reflexiv er-
ttelte Zusammenfassung der auseinandergelegten mannigfaltigen und
ensätzlichen Momente auszulaufen hat. Gelingt diese Zusammen-
sung am Abschlusse einer bestimmten Epoche der Denkentwickelung,
hat ein unbestreitbarer Fortschritt statt; wenn die Zusammenfassung
ht gelingt, vielmehr statt der totalen Zusammenfassung eine partiale
clusion, statt der distincten Auseinanderhaltung eine unnatürliche
ennung, statt der Concordirung eine Vereinerleiung statt hat, so ist
: Rückschritt eingeleitet, der durch eine nachfolgende Correctur über-
nden werden muß. Da die civilisatorische Entwickelung der Menschheit
: providentiellen göttlichen Leitung unterstellt ist, so ist ein absolutes
rkommen der philosophischen Denkentwickelung nicht möglich; die
öglichkeit des Rückwärtsschreitens aber ist darin begründet, daß,
e Vico hervorhebt, der freie selbstwollende Mensch der Träger der
ntwickelung ist. Das göttliche Walten umgreift Anfang und Ende
r Entwickelung, der anfänglichen grundsetzenden göttlichen Thätigkeit
lgt die restitutive göttliche Thätigkeit nach, welche das von seinen
ttgesetzten Unterlagen und Anfängen Abgekommene wieder in die
htigen Bahnen zurückführt und einen neuen höheren Anfang setzt.
o folgte auf die von den primitiven Unterlagen der Philosophia
erennis in ihrem Endverlauf gänzlich abgekommene Philosophie der
idnischen Weltzeit die von einem neuen gottgesetzten Anfange des
generirten Denkens ausgehende Philosophie der christlichen Weltzeit,
elche trotz der in ihrer Entwickelung sich reproducirenden Irrthümer
r vorchristlichen Weltzeit nicht in jenes unbefriedigende Endergebniß
uslaufen kann, mit welchem die Philosophie der vorchristlichen Weltzeit
schloß, sondern das unverlierbare Vermögen einer harmonisch ver-
ittelnden Zusammenfassung der in ihrem Entwickelungsverlaufe aus-
nandergehenden Denkelemente in sich fassen muß, wie denn in der

[1] L' Armonia delle cose II, pp. 518 sgg. — Vgl. auch Evidenza ecc. II,
. 155 sgg.

That jede ihrer bisherigen Entwickelungsepochen eine solche geistesmächtige Persönlichkeit vorweist, in welcher die im geschichtlichen Entwickelungsverlaufe auseinandergetretenen besonderen Denkelemente zu einer totalen Einheit sich zusammenfassen; solche Persönlichkeiten sind ein Augustinus, Thomas Aquinas, Leibniz, welchen seinerzeit in der gegenwärtig noch unfertigen Epoche der neuzeitlichen Philosophie unter den entsprechenden geschichtlichen Conjuncturen ein Vierter sich anschließen wird.

Wie die vorchristliche heidnisch-philosophische Denkentwickelung in vier Epochen ablief, so weist auch die bisherige Entwickelung der christlichen Philosophie vier Epochen vor, deren Verlauf mit jenem der vorchristlichen heidnischen Philosophie eine gewisse Ähnlichkeit hat; die Unterschiede zwischen beiden Hauptepochen der philosophischen Denkentwickelung sind darin begründet, daß in der heidnischen Denkentwickelung das pönale Gesetz des Rückschrittes vorwaltet, daher trotz der Fortschritte im Einzelnen doch der Entwickelungsgang im Ganzen und Großen ein unvermeidliches continuirliches Rückwärtsgehen ist. Die vier Perioden der vorchristlichen heidnischen Philosophie sind die asiatische, die gräcoitalische, hellenische und römische Periode. Die orientalische Epoche begann mit einer die Unterschiede von Gott und Natur verwischenden vereinerleienden Zusammenfassung; in der gräcoitalischen Periode wurde die distinctive Scheidung und contradictorische Entgegensetzung des Vereinerleiten vorbereitet, die in der hellenischen Periode sich vollzog; in der römischen Periode wurde die finale Zusammenfassung des Geschiedenen versucht, welche natürlich nur die verfehlten Auffassungsweisen der vorausgegangenen Epochen reflectiren konnte. Die asiatische Epoche ist erfüllt von verschiedenen Formen des Pantheismus, auf welche die Dualismen des Gotama und Canada und verschiedene Formen des Skepticismus folgten; der Buddhismus ist universale, speculative und praktische Negation. In der zweiten Periode, reich an philosophischen Tiefblicken und Entwickelungsformen, vollzieht sich der Übergang von den Pantheismen der Pythagoräer, Eleaten und Jonier zum Dualismus des Anaxagoras, von da zum Idealismus des Protagoras, Materialismus Demokrit's; die letzten Erzeugnisse dieser Periode sind der universale Skepticismus des Gorgias und der Mysticismus des Empedokles. In der dritten Periode, welche mit einer moralischen Reform der Speculation durch Sokrates begann, herrschte nach Vorübergang des pantheistischen Intermezzo der Megariker

der Dualismus vor; weniger tief als die zwei vorausgegangenen Perioden in die Idee des Göttlichen sich vertiefend, ist diese Periode desto reicher an Leistungen in Prüfung der inneren Seelenvorgänge und in der Ausbildung des logischen Geschickes; danach trat wieder der Skepticismus, zuerst als particulärer bei den Akademikern und Epikuräern, sodann als universeller in den Empirikern zu Tage; es folgte hierauf noch der Mysticismus der Alexandriner, die Gelehrsamkeit der Eklektiker. Die römische Philosophie, deren Entstehung in die Zeiten des Erlöschens und Absterbens der philosophischen Triebkraft des Alterthums fällt, kehrt in Cicero zum Sensus communis zurück und wendet sich einem universalisirenden Moralismus zu; durch die große Schaar ausgezeichneter römischer Juristen ist die Tendenz zum praktischen Universalismus repräsentirt. Die posthumen Regungen des Stoicismus und Epikuräismus bei den Römern beleuchten den politischen und moralischen Verfall des absterbenden Römerreiches. Die vier bis jetzt überschaubaren Perioden der christlichen Philosophie sind jene der altchristlichen Väter, die Periode der christlichen Lehrer des Occidents von den Zeiten der Völkerwanderung bis zum Anbruche der Reformepoche, die mit der Renaissance beginnende Reformepoche, welche in ihren letzten Ausläufern in die Gegenwart hereinreicht, und endlich die nebenher sich vorbereitende Epoche der Erneuerung. Die charakteristische Signatur der ersten Periode ist primitive Syntheſe der Vernunft mit dem Glauben, Aufnahme denkverwandter Elemente der heidnischen Philosophie in's christlich-philosophische Denken unter polemisch-kritischer Ausscheidung der mit dem christlichen Gottesgedanken nicht verträglichen pantheistischen und dualistischen Anschauungen; soweit es sich um Abweisung des Skepticismus der Akademiker und anderer Secten handelt, wird auch auf die Analyse des menschlichen Bewußtseins eingegangen. Die Bestrebungen der zweiten Periode sind darauf gerichtet, der Lehre der Väter die scientische Form der griechischen Philosophie, der aristotelischen namentlich, zu geben; von Aristoteles und von der lateinischen Philosophie wurde Alles adoptirt, was nicht augenfällig gegen die christliche Lehre verstieß, die christliche Philosophie stellte sich unter die doppelte Zucht der Kirche und der besseren altheidnischen Philosophie; es war die Zeit des Lernens, durch welche die spätere geistige Mündigkeit vorbereitet werden sollte. Im Unterschiede vom comprehensiven Denkhabitus der Periode der altchristlichen Väter war jener der zweiten Periode specifisch auf

das Distinguiren angelegt. Die Vertreter der christlichen Philosophie dieser Periode bekämpften den Realismus der pantheistischen Secten, den Dualismus der Araber und Wiclefs, den Idealismus und Sensualismus der Conceptualisten und Nominalisten, die absoluten Skeptiker, die neuplatonischen Mystiker und den neu auftauchenden Eklekticismus. Die mit den Cinquecentisten beginnende Reformepoche charakterisirt sich durch die Versuche, mittelst reflexiver Prüfung die Schaffung eines geordneten Systems philosophischer Erkenntniß zu erzielen; wobei indeß entweder mit Beiseitesetzung der natürlichen Gewißheit bloß nach Vernunftgründen gefragt oder durch principiellen Skepticismus die Lösung philosophischer Probleme vereitelt wurde. Bezüglich der Intentionen der Reformbestrebungen dieser Epoche macht sich der Unterschied zwischen positiver und negativer Reform bemerkbar. Die Pantheismen eines Bruno, Campanella, Spinoza, der kosmologische und anthropologische Dualismus verschiedener Cartesianer, der Idealismus und Sensismus in England und Frankreich, und insbesondere der kritische Skepticismus eines Hume und Kant, der am meisten antiphilosophische Skepticismus der Positivisten und Materialisten, ferner die neuen Eklektiker und Mystiker stehen auf Seite der negativen Reformbestrebungen; die positiven Bestrebungen sind repräsentirt durch die besseren Seiten der cartesischen Philosophie, durch die Galilei'sche Methodik,[1] durch Leibniz, durch die schottische Schule und einige ausgezeichnete italienische Schulen. Die vierte Periode, jene der Erneuerung, welche auf harmonische Zusammenfassung ausgeht, ist vorläufig in preiswürdiger Weise durch Vico initiirt worden, dessen hohe Intentionen darauf gerichtet waren, Philosophie und Sprachwissenschaft, die speculative Ergründung des menschlichen Individualbewußtseins und die menschheitliche Geschichtsentwickelung, Vorsehung und menschliche Willensfreiheit miteinander zu concordiren. Conti vindicirt Vico speciell das Verdienst, der cartesischen Philosophie gegenüber das im Sensus communis gegebene philosophische Wahrheitskriterium zur wirksamen Gelung gebracht[2] und von demselben eine völlig neue, durch ihre Originalität überraschende Anwendung auf die Universalgeschichte gemacht zu haben; ihm verdanken wir die lichtvolle Nachweisung der Correspondenz zwischen der Entwickelung des menschlichen Einzelbewußtseins und des mensch-

[1] Hierauf beziehen sich speciell Conti's Prose scelte di Galilei (Florenz, 187[illegible])
[2] Evidenza ecc. I, p. CLXIII.

heitlichen Gesammtbewußtseins, und des Reflexes der einen in der anderen,[1] wonach die geistige Entwickelung des Einzelmenschen in jener der Gesammtmenschheit sich spiegelt, und umgekehrt. Welche Bedeutung Vico auf dem Gebiete der Erkenntnißtheorie und Metaphysik neben Leibniz zukomme, werden wir später hören; als Schöpfer der Societätsphilosophie hat er der Philosophie ein neues Erkenntnißgebiet erobert, welches ergänzend zu jenem der speculativen und praktischen Philosophie hinzutritt und beide synthetisch einigt.

III.

Conti gibt in dem seiner Armonia delle cose angeschlossenen Cenno di tutta la Filosofia einen methodisch gegliederten Aufriß seines philosophischen Gesammtsystems, welches in drei Hauptabtheilungen zerfällt. Der erste Theil handelt von den methodologischen Grundbedingungen eines richtigen Philosophirens und bespricht die Wahrheitskriterien der philosophischen Erkenntniß. Der zweite Theil enthält die rationale Grundlegung und Ausführung der metaphysisch-theoretischen Doctrin des Systems und zerfällt in drei Unterabtheilungen, in deren Aufeinanderfolge sich das wechselseitige Verhältniß und die Aufeinanderfolge der drei Haupttheile des Systems reflectirt, indem die erste Abtheilung die Grundlehre vom menschlichen Bewußtsein als der das specifische Object der philosophischen Erkenntniß keimartig und wurzelhaft in sich schließenden Anfangserkenntniß behandelt, während in der zweiten Abtheilung das dem Bewußtsein immanente Grundwissen um die Relationen mit Beziehung auf die in das menschliche Bewußtsein hineinleuchtenden allgemeinen Ideen und Wahrheiten entwickelt, in der dritten Abtheilung aber auf Grund dieser idealen Apprehensionen die Ordnung der im Bewußtsein sich reflectirenden realen Wirklichkeit verstanden wird. Conti schöpft den betreffenden drei

[1] Che mai resta del Vico — fragt Conti am Schlusse seiner Exposition der Stellung und Bedeutung Vico's in der Entwickelungsgeschichte des philosophischen Gedankens — quant' alla filosofia civile? il metodo, ch' egli descrisse primo; e poi la grande verità, che la scienza dell' uomo intero non si compie nell' interna riflessione, ma col riscontro di tutt' i fatti umani, delle lingue, delle tradizioni, de' proverbj, de' canti populari, dell' arti, delle leggi e d' ogn' istituto; perchè la coscienza dell' uomo si ripete in ogni coscienza, e da ogni coscienza escono segni comuni; come da un capo all' altro della terra gli occhi di tutti gli uomini, per un pensiero stesso, si levano a' cieli.

Abtheilungen die Benennungen: Filosofia elementare,[1] Ontologia, Armonia delle cose. Der dritte Haupttheil des Systems entwickelt das der gottgesetzten Ordnung der Dinge gemäße selbstige Thun des menschlichen Geistes mit Beziehung auf die dasselbe leitenden und bestimmenden Ideen des Wahren, Schönen und Guten: Logik, Ästhetik, Moral. Das System ist somit, wie man sieht, sowol in seiner Hauptgliederung, als auch in seiner Untergliederung trilogisch geordnet; denn, wie wir oben sahen, ist auch der Inhalt des ersten Haupttheiles, die Lehre von den Kriterien trilogisch geordnet, und die trilogische Ordnung allwärts eine variirte Application der dreifachen Grundbeziehung des Menschen zu sich selber, zu Gott und zum Universum.

Die dem ersten, einleitenden Theile des Systems angehörige Entwickelung der Lehre von den Kriterien der philosophischen Wahrheitserkenntniß ebnet die Wege der richtigen Entwickelung des philosophischen Denkinhaltes durch die ihrem Bereiche anheimfallende Censur und Ausschließung der falschen, mit den Kriterien des Wahren nicht zu vereinbarenden philosophischen Denkstandpunkte. Dahin gehören die dem Theismus widerstreitenden Standpunkte des Pantheismus, Dualismus, Idealismus, Sensismus und Skepticismus. Der Theismus hat das vereinigte Zeugniß aller fünf besonderen Wahrheitskriterien für sich; in rein philosophischer Beziehung handelt es sich natürlich vor Allem um die Bezeugung desselben durch das Kriterium der rationalen Evidenz.[2] Conti, der im Beginne seiner philosophischen Lehrthätigkeit ganz auf dem Boden der Gioberti'schen Doctrin gestanden war, entäußerte sich auch später der aus derselben in sich aufgenommenen Eindrücke nicht so sehr, daß er mit Gioberti's unmittelbarer Seinsintuition auch dessen Idee vom creativen göttlichen Thun als Realprincipe der philosophischen Welterkenntniß völlig abgeworfen hätte; vielmehr sucht er eben mittelst dieser Idee die rationale Evidenz des Theismus zu erhärten. Die Lehre vom schöpferischen Thun Gottes ist nach Conti das oberste Regulativprincip aller menschlichen Realerkenntniß, so daß in Ermangelung desselben unser reflexives Denken jener begrenzenden Bestimmungen entbehren würde, aus welchen die klaren und bestimmten Begriffe der realen Objecte unseres Erkennens resultiren.

[1] Conti edirte die Filosofia elementare in einer von ihm gemeinsam mit Sartini vorgenommenen Bearbeitung; siehe oben S. 338, Anm. 7.

[2] Il vero nell ordine. Capp. 22—26: Vol. I, pp. 451 sgg.; II, pp. 1 sgg.

e Grundbedingung der reflexiven Erkenntniß der Umgrenzungen
er besonderen Objecte und des durch jene Eingrenzungen bestimmten
:dnungsverhältnisses der besonderen Dinge ist die Erkenntniß des
esensunterschiedes zwischen dem unendlichen und endlichen Sein und
Bestimmtheit des letzteren durch das erstere. Ein methodisch geregeltes
nken und Erkennen ist gemeinhin unter der Voraussetzung möglich,
ß wir die Grenzen unseres Erkennens wahrnehmen und beachten;
ne Beachtung derselben entgeht uns die Erkenntniß, daß es ein über
n Natürlichen und Intelligiblen hinausliegendes Supraintelligibles
d Supranaturales geben müsse, während sich uns doch das Vorhanden-
n beider unabweislich aufdringt. Der Chemiker, der Physiolog, der
ychолog stoßen in ihren Untersuchungen auf einen ihrer Erkenntniß
) entziehenden Erklärungsgrund der bestimmten Arten von Stoff-
rbindungen, der Irritabilität und der Muskelcontraction, der durch
s Licht vermittelten Farbenperception; damit ist constatirt, daß die
türliche Wirklichkeit etwas Supraintelligibles in sich schließt. Daß
ferner auch ein außer und über der Natur stehendes Supra-
elligibles gebe, ergibt sich, die Realität des unendlichen Seins in
nem Unterschiede vom endlichen Sein vorausgesetzt, daraus, daß
r, sofern und soweit wir von den Beziehungen des Unendlichen zum
dlichen absehen, über ersteres schlechthin nichts wissen. Das Ge-
mnißvolle und Unerforschliche am Supranaturalen läßt sich von
njenigen, was an ihm erkennbar ist, nur unter Voraussetzung der
eationsidee unterscheiden; ebenso wird uns mittelst dieser Idee klar,
zhalb für uns auch in der natürlichen Wirklichkeit ein Supra-
elligibles vorhanden ist, da eben nur die intelligente Ursache eines
nges ihr selbsteigenes Werk vollkommen geistig zu durchdringen
mag. Eben damit ist aber andererseits wieder die Denknothwendigkeit
er supranaturalen schöpferischen Weltursache erhärtet. Das Supra-
elligible constituirt die durch den Creationsgedanken erhärtete Schranke
serer rationalen Erkenntniß; wir wissen somit auf Grund der
eationsidee, innerhalb welcher Grenzen unser intellectives Erkennen
) zu bewegen hat und sind hiedurch gegen die Irrthümer und Miß-
ffe der pantheistischen aprioriſchen Überschwenglichkeiten sicher gestellt.
as Object unserer intellectiven Erkenntniß können nur die Facta,
i. die Thatsächlichkeiten und die zwischen denselben statthabenden
:lationen, sein. Das Wahre convertirt sich für uns, wie Vico tief-
nig bemerkt, mit dem Factum, d. h. es offenbart sich uns im

Factum; jene, welche das Wahre absolut und abgesehen von sein Offenbarung im Factum erkennen wollen, machen sich einer wide sinnigen Identification der menschlichen Intelligenz mit dem göttliche Geiste schuldig. Unter Factum ist alles Dasjenige zu verstehen, wa aus der inneren und äußeren Activität der geschaffenen Dinge, au dem Wirken der Natur und Gottes resultirt, also Wirkungen, Qualitäte Modi, Accidenzen. Die Facta stehen aber in Relation zu den Kräften zur Activität der Gründe, Substanzen, Essenzen; sie stehen in Relatio zu einander durch Gesetze, Ähnlichkeiten und Unterschiede; sie schließe endlich wunderbare Relationen der Dinge und der Ideen universelle specifischer, particulärer Art in sich. So thut sich im Bereiche de Facta und ihrer Relationen ein unermeßlich weiter Bereich des In telligiblen auf, welchen der Pantheismus auf Kosten des nicht zu be seitigenden Supraintelligiblen beseitigen will, während umgekehrt de die Intelligibilität der Thatsächlichkeiten und Relationen leugnende ode in Frage stellende Skepticismus aus Allem ein Mysterium macht.

Die dem theistischen Standpunkte conforme Erkenntniß der Schranke unseres Erkennens und Wissens bietet eine negative und eine positiv Seite dar. Die negative Seite ist das Nichtwissen und das der mensch lichen Intellection sich entziehende innere Wesen der Dinge; die positiv Seite ist die Erkenntniß des Determinirtseins der in unserem Denke erscheinenden und sich reflectirenden Wirklichkeit durch die an der Spitz der Dinge stehende rationale schöpferische Causalität, durch deren Denke und Wollen Form, Ordnung, Modus des Seins jedes Dinges bestimmt ist. Form, Ordnung, Modus sind unter Einem die gottgedachten und gottgewollten Determinationen des geschöpflichen Seienden und die Eingrenzungen unseres auf die Erkenntniß der geschöpflichen Dinge gerichteten Denkens, welches sich diesen Eingrenzungen einzuordnen hat, wenn es überhaupt etwas erkennen, und eine richtige Erkenntniß der gedachten Dinge haben soll.[1] Diese Auffassung des intellectiven menschlichen Erkennens ist im Wesentlichen jene Vico's, welcher dem speculativen Begriffe der inneren Wesensform jenen der äußeren Um grenzung, dem Wesensgedanken des Philosophen den die Erscheinun umgreifenden Blick des Künstlerauges substituirte. Der von Cont

[1] Sapere i limiti del nostro sapere val quanto conoscere la natura d pensiero nostro e de' suoi oggetti. . . Ignorare i limiti vale quanto ignora la natura. O. c. I, p. 455.

vertretene Theismus ist somit im Wesentlichen eine auf platonisch idealistische Grundanschauungen gestützte künstlerische Weltansicht, deren philosophisches Ziel die Erkenntniß der gottgesetzten Harmonien des Universums ist. Da eben nur der theistische Standpunkt eine nach allen Seiten harmonisch ausgeglichene und vermittelte Weltanschauung zuläßt, so ist er die einzig wahre Weltanschauung, während alle vom theistischen Standpunkte abweichenden Denkstandpunkte und Weltanschauungen durch die in ihnen zu Tage tretenden Disharmonien ihre Unwahrheit beweisen. Die von Conti postulirte und nachgewiesene Harmonie beschränkt sich nicht auf die innere Übereinstimmung des theistischen Denksystems mit sich selber, sondern erstreckt sich auf die Übereinstimmung desselben mit allen höheren Lebensinteressen des menschlichen Zeitdaseins; es ist ihm speciell dasjenige Denksystem, welches eine harmonische Concordirung aller menschlichen Wissenszweige ermöglicht, und jedem derselben seine geeignete, dem System des menschlichen Gesammtwissens harmonisch sich einfügende Stellung zuweist. Das System der menschlichen Gesammtwissenschaft faßt Theologie, Philosophie, Mathematik, Physik, Geschichte und kritische Wissenschaften in sich. Der die Realität des Supraintelligiblen aufweisende Theismus schließt die Anerkennung der Nothwendigkeit und wissenschaftlichen Berechtigung der kirchlichen Theologie in sich, deren Lehren die dem Wissensbedürfniß des religiös gläubigen Menschen entsprechenden Aufschlüsse enthalten. Das Intelligible gehört den natürlichen Wissenschaften an, und zwar so, daß das Intelligible an Gott, an unserem inneren Wesen und am Wesen der in unserem Bewußtsein erscheinenden Außendinge der Philosophie zufällt, während die Mathematik mit den abstracten Quantitäten, die Physik mit den äußeren materiellen Thatsächlichkeiten, die Geschichte zusammt den ihr sich anschließenden kritischen Wissenschaften mit den äußeren menschlichen Thatsächlichkeiten sich zu befassen hat. Das in den Bereich der Philosophie fallende Intelligible an Gott bietet das begrenzende Maß aller natürlichen Intelligibilien dar, welches das Erkenntnißprincip der Ordnungsverhältnisse der verschiedenen Arten der natürlichen Intelligibilien in sich schließt. Für die der Philosophie als Erkenntnißstoff zufallenden Intelligibilien bietet die in dem göttlichen Intelligibile gegebene begrenzende Mensur die unveränderliche Regel und das inalterable Richtmaß der in unserem Innenleben und an den Außendingen zu Tage tretenden Wandelbarkeiten dar. Die Mathematik verdankt jener Mensur die Erkenntniß des Unterschiedes zwischen Infinitum

und Indefinitum und der darin begründeten unendlichen Disproportion zwischen dem Unendlichen und jeder Zahl. Die Physik lernt aus der im Creationsgedanken dargebotenen begrenzten Mensur ihres Erkenntnißinhaltes sich unter Vermeidung einer Vermengung desselben mit dem Unendlichen auf die Erforschung der reinen Thatsächlichkeiten beschränken, wodurch aller religiöse und philosophische Aberglaube principiell ausgeschlossen ist. Ebenso läßt sich unschwer zeigen, daß Geschichte, Philologie, Kritik das Princip ihrer wissenschaftlichen Möglichkeit im Creationsgedanken haben, und mit Beseitigung desselben auch das rationale Ordnungsprincip dieser Wissenschaftszweige hinwegfallen würde.

IV.

Man kann Conti's Philosophie, sofern er das Wirkliche als solches zum Objecte der philosophischen Erkenntniß macht, als christlichen Positivismus bezeichnen im Gegensatze zum naturalistischen Positivismus, welcher nicht nur die kirchliche Theologie negirt, sondern auch die Philosophie als eine von den übrigen Wissensfächern unterschiedene besondere Wissenschaft nicht aufkommen läßt. Conti kann die Philosophie als eine von allen übrigen Wissenschaften unterschiedene besondere Wissenschaft ansehen, weil er ihr ein von den Erkenntnißobjecten der übrigen Wissenschaften unterschiedenes Erkenntnißobject, und in Folge dessen auch einen vom Erkenntnißinhalt aller übrigen Wissensfächer unterschiedenen Erkenntnißinhalt anzuweisen hat. Für ihn ist das Erkenntnißobject der Philosophie das Intelligible als solches; dieses enthüllt sich uns aber in den Relationen des Wirklichen als solchen; demzufolge ist die Philosophie die Wissenschaft von den Relationen gemeinhin und von der in diesen Relationen bestehenden und begründeten allgemeinen Ordnung. Die heutigen Positivisten — bemerkt Conti[1] — lehren wohl, daß Alles relativ sei, lassen aber die Attinenzen der Objecte zum Denken außer Acht, und behaupten, daß Alles nur Erscheinung und Phänomen sei; sie geben deßhalb keine Erkenntniß substantieller oder innerer Relationen zu, und leugnen damit jedes wahrhafte und wirkliche Wissen um die Ursachen der Dinge, vorzüglich das Wissen um die geistigen und göttlichen Dinge.

Um die von den Positivisten unbeachtet gelassenen Attinenzen der Objecte zum Denken richtig aufzufassen, muß das Denken zum

[1] Il Vero nell' ordine I, p. 17.

genstande besonderer Beobachtung gemacht werden. Die Philosophie
idet sich als besondere Wissenschaft von der übrigen Wissenschaft
urch ab, daß in ihr das Denken sich selbst zum Objecte wird;
Philosophie ist die Wissenschaft, welche die Natur des Denkens,
ne Gesetze und seine Beziehungen zu den idealen und realen
ingen zu ihrem specifischen Gegenstande hat. Das Denken aber,
lches hiebei zum Gegenstande der Betrachtung gemacht wird, ist
cht das abstracte, inhaltleere, rein formale Denken, sondern das
enken als lebendiges Bewußtsein zusammt allen in demselben
geschlossenen wesentlichen Beziehungen des inneren Seelenmenschen
sich selber, zu Gott und zum Universum; und darum läßt sich
e Philosophie als die Wissenschaft der universalen Beziehungen des
neren Seelenmenschen definiren. Die erste und nächste Beziehung
er die philosophische Grundbeziehung ist jene des inneren Seelen-
enschen zu sich selber oder die Selbstbeziehung des menschlichen
elbstgedankens auf seinen lebendigen Bewußtseinsinhalt, in welchem
e Beziehungen auf das Intelligible am göttlichen Sein oder auf
e ideale Ordnung und auf die jene ideale Ordnung reflectirende
ale Ordnung der Dinge bereits enthalten sind. Nie und nirgends
er tritt das philosophische Denken aus dem Bereiche der lebendigen
irklichkeit heraus, indem es in jeder der drei von ihm reflexiv
alysirten Beziehungen mit einer lebendigen Wirklichkeit, mit jener
s inneren psychischen Selbst, mit jener der göttlichen Gedankenwelt,
it der realen Wirklichkeit als Ausdruck und Reflex der göttlichen
edankenwelt zu thun hat.

Die Philosophie unterscheidet sich von den übrigen Wissenschaften
rch ihr besonderes Erkenntnißobject und den hiedurch bedingten be-
nderen Erkenntnißinhalt, nicht aber durch einen besonderen Erkenntniß-
odus, indem sie vielmehr mit allen übrigen Wissenschaften die
rmittelung reflexiver Gedankenbeziehungen gemein hat. Das Ziel aller
issenschaftlichen Erkenntniß ist die Evidenz klar gedachter Gedanken-
ziehungen; das specifische Ziel der philosophischen Erkenntniß ist die
videnz der in der allgemeinen Ordnung der Dinge enthaltenen
elationen. Das Denken haftet hier ebenso am Wirklichen, wie in
der besonderen, der Philosophie subordinirten und von derselben ab-
ängigen besonderen Wissenschaft; der Unterschied ist nur der, daß es
n weiteres Gebiet umspannt, und die den Relationen der besonderen
Wissensgebiete zu Grunde liegenden und dieselben tragenden Relationen

der Gesammtordnung zum Gegenstande hat. Wir möchten
philosophische Weltauffassung eine musikalische nennen; er sell
es, seine philosophische Denkauffassung durch Vergleiche, wel
Musik und Musikwissenschaft entlehnt sind, zu beleuchten,[1] u
die philosophische Befriedigung im harmonischen Zusammenklan
diversen Denkbeziehungen. Den Denkstandpunkt des philoso
Idealismus kennt er, obwol selber platonischer Idealist,[2] doch
der von ihm kritisch bemängelten Form eines einseitigen Antise
welchen er gleich dem Sensismus geschichtlich aus der Reactio
den unvermittelten Dualismus, sowie diesen als Antithese de
theismus erklärt. Der Idealismus ist ihm sonach eine der Erscheinungsformen des aus seinen harmonischen Verhältnissen herausg
philosophischen Denkens, welche eine der Vorstufen des Skept
als Schlußgliedes der von ihren richtigen Bahnen abgeko
philosophischen Denkentwickelung bildet. Wir unsererseits möch
wol Conti's Entwickelungskriterium gleichfalls als ein auf dem
des cartesischen einseitigen Spiritualismus erwachsenes Vehikel
sophischer Denkvergewisserung halten, welches in Anwendung zu
man sich so lange bewogen fühlen muß, als man es mit ein
aus der Idee ihrer selbst verstandenen Wirklichkeit zu thun ha

---

[1] Das lebendige Verständniß der Dinge der logisch abstracten A
derselben entgegenstellend, bemerkt er: Se il pensiero lo restringiamo
quantunque utilissime, formalità logiche, il vivo pensiero si nascon
resta un' immagine morta; e avverebbe a noi, comm' al Musico che a
giando, volesse compendiare il contrappunto e l' arte in sole relazioni arit
le quali per fermo nell' arte musicale e nel suo contrappunto vi sono,
poi è suono, è canto, sentimento, fantasia, idea; e così la Filosofia
segregare il pensiero da ciò che ne costituisce la reale natura, ossia
vita che pensa e dalle cose pensate. È scienza del pensiero in atto
O. c. I, p. 6.

[2] Er will indeß auf seinen Platonismus die Bezeichnung Idealism
angewendet wissen: S' avverta, che oggi alcuni sogliono dare all' Ideal
significato differente, cioè chiamano con questo nome la dottrina, cl
mando gli Archetipi eterni e la relazione del pensiero umano con essi, r
la tendenza nell' uomo di sollevarsi alla perfezione d' un' idea dalle
da fatti particolari e difettivi. Ma veramente, allora, tal Filosofia è
è la comprensiva, nè deve altrimenti chiamarsi che noi col nome s
di Filosofia, senz' alcun altro nome particolare: come la Matem
dice Matematica, e nulla più; la Fisica si dice Fisica, e non al
O. c. I, p. 518.

ı im Vorlaufe dieses Werkes wiederholt den auf die Unterscheidung
hen Idee und Begriff gegründeten Standpunkt des speculativen
ens und Erkennens als eines Verstehens des Wirklichen aus der
edachten Idee desselben zur Sprache gebracht, so daß es nicht
:g scheint, hier abermals darauf zurückzukommen; nur dieß Einzige
ı wir hier zu bemerken, daß die Philosophie als Verständniß des
lichen aus der Idee desselben nicht mehr unter den Begriff der
en Wissenschaft fällt, sondern als ein im Elemente der Ideen
des und wesendes Verständniß der Dinge über dem Bereiche des
en stricten Wissens sich hält, und nur unter dieser Voraussetzung
eine das Gesammtsystem des menschlichen Wissens tragende Grund-
ıauung der Dinge sich zur Geltung bringen kann. Das Object der
osophie als einer die Gesammtheit des menschlichen Wissens
Erkennens tragenden Grundanschauung ist dasjenige, was Conti
Gioberti das Supraintelligible nennt, und was wir die im
begrifflichen Denken und Erkennen nicht aufgehende Inner-
it der Dinge nennen möchten. Wir haben zwischen der ab-
en und relativen Innerlichkeit der Dinge zu unterscheiden; die
ute Innerlichkeit der Dinge ist Gott, die relativen Innerlich-
ı der Dinge gehören diesen selber an. Die eine wie die andere
von Innerlichkeit ist Object einer speculativen Apprehension,
ıuf einen intuitiven Act des idealen Vernunftsinnes gestützt ist.
specifische Charakter des philosophischen Erkennens ist die ideelle
:ehension; alle besonderen Wissensfächer nehmen insofern und in-
it, als sie von ideellen Apprehensionen durchgeistet sind, einen
sophischen Charakter an und lassen sich auch nicht absolut und
hthin von der Philosophie ablösen, die ja sonst nicht das lebendige
d aller Wissenschaften wäre. Streng genommen unterscheidet sich
das vom philosophischen Denken und Erkennen specifisch unter-
)ene menschliche Wissen dadurch, daß es das Wirkliche als solches
:inem Objecte hat, während die Philosophie die Idee des Wirklichen
ihrem Erkenntnißobjecte hat. Unter den Begriff des Wirklichen
n alle göttlichen und menschlichen Dinge, alle natürlichen und
natürlichen Objecte, daher alle Arten von Wissenschaft oder begriff-
vermittelter Wesenserkenntniß durch die Philosophie als ideelles
ndwissen getragen sind, nur daß diese sich nicht in sich selber zu
enden vermag, sondern den Inhalt aller besonderen Wissenschaften
seine lebendige Erfüllung postulirt, während umgekehrt der Inhalt

aller besonderen Wissenschaften erst im Lichte der philosophischen Erkenntniß sich vollkommen aufhellt und den dem menschlichen Denken erreichbaren Grad von Innerlichkeit und Tiefe erreicht.

V.

Die von Conti als rationales Gewißheitskriterium postulirte Evidenz des auf reflexivem Wege ermittelten klaren und deutlichen Erkennens unterscheidet sich von der ideellen Selbstgewißheit des speculativen Erkennens dadurch, daß sie mittelbare Gewißheit und ein von Außen auf den Gegenstand der Erkenntniß fallendes Licht ist,[1] während die speculative Erkenntniß ideelle Apprehension des durch das Object ausgedrückten Lichtgedankens ist. Conti verlegt im Zusammenhange mit seinem Absehen von der speculativen Morphologie der mittelalterlichen thomistischen Speculation die Ideen schlechthin außer die Dinge, daher die philosophische Erkenntniß des Dinges sich durch Beziehung desselben auf ein außer und über derselben befindliches Licht sich vermitteln muß. Hiedurch wird seine Auffassung der Dialektik bedingt,[2] welche er in platonischer Weise als Contemplation der intellectuellen Universalitäten definirt; er will aber mit der platonischen Dialektik die aristotelische Logik combinirt sehen, welche die Formen des intellectiven Discurses mustergiltig angibt. Die Verbindung der aristotelischen Logik mit der platonischen Dialektik bezweckt die kunstgemäße Application des in den Ideen leuchtenden göttlichen Wahrheitslichtes auf die Objecte der philosophischen Erkenntniß. Aus der Wechselduchdringung der platonischen Dialektik und der aristotelischen Logik resultirt das dialektische Kunstgeschick, dessen Aufgabe darin besteht, auf dem Wege des reflexiven Denkens die in der natürlichen Wirklichkeit dargestellte Ordnung der Dinge in erfinderischer Nachahmung wiederzugeben und an's Licht zu stellen. Das reflexive Denken steht auf dem Grunde der natürlichen Erkenntniß und hat eine deutlichere und explicitere Erkenntniß des

---

[1] La Filosofia, come ogni scienza, è un ordine riflessivo, e quindi presuppone ciò su cui riflette, o i principj e il soggetto proprio, ch' è l' ordine universale. Ma qui ella si distingue da ogni altra scienza, chè i suoi principj e il suo soggetto non li riceve de nessun' altra scienza, bensì dalla natura, e chè riflessivamente verifica ed accerta tutto ciò ch' è naturalmente vero e certo, per dargli un ordinamento chiaro e distinto di ragioni. Il Vero nell'ordine I, p. 444.

[2] O. c. I, pp. 230 sgg.

eits auf natürlichem Wege Erkannten anzustreben. Inhalt der ürlichen Erkenntniß ist die Natur, d. i. die im natürlichen Be- ßtsein unmittelbar sich reflectirende Ordnung der idealen und realen nge, an deren Beobachtung das reflexive Denken gewiesen ist, um selbe in der reflexiven Verdeutlichung treu und unentstellt wieder- eben. Der philosophische Denker hat sich somit seinem Denkobjecte enüber so zu verhalten, wie der Künstler gegenüber dem Objecte Kunstdarstellung; das Thun Beider ist unter Einem nachahmendes erfinderisches Thun und das philosophische Geschick dieses Thuns und heißt die logische Kunst. Das Erfinderische der logischen Kunst teht in der Erspürung der in der natürlichen Ordnung der Dinge ausdrückenden intelligiblen Ordnung derselben, welche letztere durch der natürlichen Ordnung applicirte Reflexion eruirt und an's Licht ogen wird. Die Ordnung der Dinge erkennen, heißt die gottgedachte ahrheit derselben erfassen; da diese zunächst im natürlichen, sodann reflectirten Bewußtsein erfaßt wird, so gibt es eine doppelte Wahr- tserkenntniß, die natürliche und die reflectirte. Letztere ist das von logischen Kunst angestrebte Ziel.

Conti unterscheidet allgemeine und besondere Gesetze des dialektischen rgehens. Die allgemeinen Gesetze sind in den fünf philosophischen ahrheitskriterien gegeben; die speciellen Gesetze betreffen den richtigen odus des reflexiven Denkvorgehens als einer rationalen Verification natürlich wahren Denkauffassung der Dinge. Die allgemeine Regel reflexiven Denkvorgehens[1] ist die Beachtung des natürlichen In- tes jeder Idee und der natürlichen Ordnung der Ideen. Unter ee ist die intellectuelle Repräsentation dessen zu verstehen, was ist r sein kann, daher jede Idee einen positiven Inhalt hat, indem ch sie eine wirkliche oder mögliche Entität repräsentirt wird; auch sogenannten negativen Ideen schließen jederzeit die Beziehung auf e durch sie verneinte Entität in sich. Die auf wirkliche Objecte be- glichen Ideen werden aus den Manifestationen der Essenzen der bjecte gewonnen, beziehen sich also auf die in diesen Manifestationen darbietenden Thatsächlichkeiten. Diese Thatsächlichkeiten vermitteln h uns in Bezug auf die Objecte der sichtbaren Außenwelt durch die inne, in Bezug auf unsere innere seelische Natur durch das Bewußt- in, die Thatsächlichkeit des göttlichen Seins durch eine innerlichste

[1] O. c. II, pp. 128 sgg.

verborgene Beziehung desselben zu unserem Geiste, jene der Universalien durch eine unmittelbare Perception unseres Geistes in dessen Hinausschreiten über alles Particuläre zu jenen höchsten Apprehensionsacten, in welchen die Coordination des Intellectes mit der allgemeinen Ordnung der Dinge sich vollzieht. Obschon es keine angebornen Ideen gibt, so greifen doch die Gottesidee und die universalen Ideen über die äußere und innere Erfahrung hinaus und müssen aus einer angebornen Disposition des Intellectes erklärt werden, zufolge welcher derselbe zur Perception jener beiden Arten von Ideen befähigt ist. Alle Ideen stehen in einer durch die Ordnung der ihnen entsprechenden Objecte bedingten Correlation, welche nicht unbeachtet bleiben darf, wenn die Natur einer jeden einzelnen aus ihnen richtig aufgefaßt werden soll. Die durch Reflexion zu ermittelnden distincten und womöglich adäquaten Ideen von den Dingen werden auf Grund des Zusammenhaltes der Ideen mit ihren Objecten gewonnen. Die distincte Idee ist adäquat, wenn der Gesammtinhalt der Idee reflexiv durchdrungen wird; eine derartig durchdrungene Idee heißt eine lichte oder helle Idee, die Klarheit derselben wird durch geistige Selbstconcentration gewonnen. Von der Helligkeit der Idee ist die Vollkommenheit der Idee zu unterscheiden; die Idee ist in dem Grade vollkommen, als sie ihrem Objecte, sei dieses ein wirkliches oder mögliches, adäquirt ist; die vollkommene Idee bietet das Richtmaß zur Beurtheilung der Abweichung der realen particulären Objecte von der idealen Form derselben. Außer den Ideen der Objecte gibt es aber auch noch Ideen der Fassungsformen der Objecte; es gibt eine Idee der Species als solcher und des Genus als solchen. Diese Art von Ideen hat nichts Reelles zu ihrem Inhalte; die Unterscheidung derselben von den auf das Reale bezogenen Ideen ist nothwendig zur Vermeidung folgenschwerer Irrthümer, wie solche einerseits bei den mittelalterlichen Realisten und bei den Pantheisten aller Zeiten, andererseits bei den mittelalterlichen Nominalisten und Conceptualisten, bei den Sensisten und Materialisten aller Zeiten zu Tage getreten sind. Erstere faßten die oberste Generalität der Ideen als Correlat einer allgemeinen Wesenheit der Dinge; letztere leugneten die Einheit und Einfachheit der Ideen. Nur unter der Bedingung, daß die Ideen des Genus als solchen und der Species als solcher von den Gattungen und Arten der Dinge unterschieden werden, ist eine philosophische Ontologie möglich, in welcher die durch rein metaphysische Determinationen des Seienden bestimmte generelle Seins-

nung vorgeführt wird. Die Seinsidee erhält zunächst die Be-
nmungen des substantiellen und qualitativen Seins, das substantielle
in scheidet sich weiter in jenes der einfachen und zusammengesetzten
r körperlichen Substanzen, der Körper ist entweder einfach nur
rper oder organisirter Körper, der organische Körper entweder einfach
: organischer oder zugleich auch beseelter Körper, der beseelte und
:bte Körper entweder einfach beseelt oder rational beseelt. Die Lehre
n Umfange und Inhalte der Begriffe tritt hier nach ihrer reinen
ologischen Bedeutung zu Tage; der Umfang einer Idee erscheint
als die ideale Ähnlichkeit als solche, der Inhalt als das durch die
ee der Varietät Bedingte abgesehen von jedem besonderen durch die
:ifischen Varietäten bedingten zufälligen Begriffsinhalte. Conti nennt
es von den concreten Objecten unabhängige Ansichsein der Idee des
nus und der Species die Einheit der Idee, die sich ihm factisch
aus erprobt, daß alle unter eine bestimmte besondere Idee fallenden
jecte (z. B. die Pflanzen beider Welten) einander ähnlich sind, ohne
; sie aus einem numerisch identischen Samen hervorgegangen wären.
: Ursache der Ähnlichkeit als solcher liegt sonach außer den Objecten
b ist in der Einen schöpferischen Idee des Universums, dem com-
henſiven Archityp aller Dinge zu suchen. Die in der idealen Com-
henſion der Idea creatrix begründeten Ähnlichkeiten und Varietäten
Dinge ermöglichen die logischen Functionen des Urtheilens, Ratio-
irens und der Verkettungen von Ratiocinationen, welche sämmtlich
r der im denkenden Subjecte wiederscheinende Reflex der in der
jectiven Ordnung der Dinge ausgedrückten dialektisch vermittelten
nheit sind.

Obschon stricter Ontologist, ist Conti doch nichts weniger als
ckener Intellectualist; wie er gemeinhin nach einer lebensvollen natur-
ahren Auffassung der Dinge strebt, so will er auch die Dialektik des
bjectiven Denkens auf den lebendigen Naturgrund der geistigen Seelen-
ätigkeit des Menschen, auf das Gedächtniß gestellt sehen.[1] Er strebt
ne auf christliche Grundlage gestellte Vermittelung der platonischen
ehre von der Wiedererinnerung mit der aristotelischen Auffassung des
edächtnisses an und knüpft hiebei an die in der Psychologie seit Hume
enauer und eingehender behandelte Lehre von der Ideenassociation an,
ie ihm indeß nicht genügend verstanden zu sein scheint, so lange ihre

[1] O. c. I, pp. 147 sgg.

Gesetze nicht auf das allgemeine Gesetz der idealen Ordnung ; geführt werden. Dieses Gesetz: die Totalität der Relationen zi den ähnlichen, diversen und conträren Terminis, beherrscht nic das Gebiet der Ideen, sondern erstreckt sich auch über jenes der lichen Vorstellungen und versichtbarenden sinnlichen Zeichen (Lautsp es greift daher nicht bloß im intellectiven, sondern auch im sin Gedächtniß durch, welche beiden Arten von Gedächtniß sich übe nicht schroff von einander abtrennen lassen. An den Functionen d dächtnisses sind ferner auch alle übrigen Seelenthätigkeiten betl es ist der lebendige Bewußtseinsherd des Einzelmenschen und i spiegelt in sich die Erinnerungen der Gesammtheit, die gesammte re sittliche und geistige Culturtradition der Menschheit ist in das ausg menschliche Gedächtniß aufgenommen. Das die natürlichen Gedä vorgänge beherrschende Ordnungsgesetz ergibt, zum Gegenstande ref Analyse gemacht, die Gesetze der dialektischen Kunst.

Der Grundansatz der dialektischen Functionen ist die Ur thätigkeit,[1] die aus dem Denken der Ideen sich entwickelt, soda in einer bestimmten Idee enthaltene Beziehung zu einer anderen ausspricht. Bei reflectirten Urtheilen hat man das actuell ge Urtheil von dem ihm vorausgehenden noch unbestimmten, als r angenommenen Urtheil zu unterscheiden, dessen Ungewißheit sich Form einer Frage ausdrückt, z. B. der Frage: Ist die Seel sterblich? Die verschiedenen Arten und Formen der Urtheile lass auf bestimmte Classen oder Kategorien reduciren, die ihrerseits entweder objective oder subjective Kategorien sein können, je n der Inhalt der Ideen oder das geistige Verhalten des urthe Subjectes in Betracht kommt. Die Lehre von den objectiven Kat ist durch Aristoteles begründet, jene von den subjectiven Kat durch Kant in Anregung gebracht worden. Es glückte Aristoteles sämmtliche objective Kategorien zu entdecken; seine Kategorienleh zu ihrer Vervollständigung in der Theorie der universalen Ide zu vermitteln. Kant's Kategorienlehre konnte schon deßhalb ni friedigen, weil er die objectiven Kategorien völlig verwarf; abe hievon abgesehen, bedurfte sie einer genaueren Durchbildung un vollständigung, welche durch die Bemühungen anderer Denker Kant angebahnt worden ist.

[1] O. c. I, pp. 166 sgg.

Die Lehre von den objectiven Kategorien hat sich in der Theorie der universalen Ideen zu vermitteln. Die alle universalen Ideen und deren Ordnung umgreifende Idee ist die Idee der Wahrheit oder der in's lebendige Erkennen aufgenommenen Ordnung des Seienden. In der Analyse der angegebenen Definition der Wahrheit sind die Momente enthalten, aus deren Auseinanderlegung sich die objectiven Kategorien der Urtheile ergeben. Die Definition schließt die Termini: Seiendes, Ordnung, Erkenntniß in sich. Das Seiende ist in die Concepte: Sein, Essenz, Existenz auseinanderzulegen, die Ordnung des Seienden in die Concepte: Actualität, Relation und Correlation der Dinge, die Erkenntniß der Ordnung in die Concepte des Wahren, Schönen und Guten. Alle diese Unterscheidungen lassen sich eben so sehr auf den Concept des endlichen, wie auf jenen des unendlichen Seins anwenden. Im Gedanken des endlichen Seins treten aber überdieß Unterschiede und Bestimmtheiten hervor, welche mit dem Concepte des Unendlichen sich nicht vertragen, und somit die allgemeinen Bedingungen der Natur oder des gottgesetzten endlichen Seins ausdrücken, als da sind die Unterschiede zwischen Substanz und Qualität, Zeit und Raum, Ursache und Wirkung, Gesetze und Zwecke. Damit sind nun alle objectiven Kategorien eruirt, unter welche die auf das menschliche Erfahrungsbewußtsein gestützten Urtheile fallen können. Dieselben sagen, soweit sie sich auf das Entitative als solches beziehen, entweder ein Sein oder eine Wesensbestimmtheit oder die Existenz aus; soweit sie sich auf die Ordnung des Seienden beziehen, sind sie Aussagen in Betreff der Actualität oder Potentialität des Seienden oder der Relation des actuell oder potentiell Seienden oder der Correlation des actuell oder potentiell Seienden; soweit sie auf die Erkenntniß der Ordnung sich beziehen, sind sie logische, ästhetische oder moralische (praktische) Urtheile. Rücksichtlich des denknothwendigen Gegensatzes zwischen Unendlichem und Endlichem müssen die Urtheile entweder Gott oder die Natur zum Gegenstande der Aussage haben. Die auf die universalen Bedingungen der Natur bezüglichen Aussagen müssen entweder physikalische oder mathematische oder universalphilosophische Urtheile sein.

Die subjectiven Kategorien scheiden sich in zwei Hauptclassen, sofern nämlich einerseits die begriffliche Form der Ideen, aus welchen das Urtheil gebildet wird, oder die Form der daraus gebildeten Urtheile in Betracht kommt. In Bezug auf die von Ausdehnung und Comprehension abhängige begriffliche Form der Ideen sind universelle,

generelle, particuläre, singuläre Urtheile zu unterscheiden. Faßt man weiter das Verhältniß der miteinander in einem Urtheile zu verbindenden Ideen in's Auge, so hat man kategorische, hypothetische, disjunctive, problematische, assertorische, apodiktische, directe und comparative, abstracte und concrete, aprioriſche und aposteriorische, analytische und synthetische Urtheile zu unterscheiden. In Bezug auf die Form des Urtheiles sind bejahende, verneinende, limitirende Urtheile zu unterscheiden; soweit man ferner derartige Urtheile zu einander in Correlation setzt, ergibt sich die Unterscheidung zwischen äquipollenten, convertiblen, contradictorischen, conträren und subconträren Urtheilen. Die Wahrheit und Richtigkeit der Urtheile ist davon abhängig, daß sich der Urtheilende vorausgehend eine distincte, helle und adäquate Idee vom Gegenstand des Urtheiles gebildet hat.

Die im Urtheile sich aufschließende Blüthe der Idee breitet sich vollkommen in der Ratiocination aus.[1] Das oberste Gesetz der Ratiocinationen kann kein anderes als jenes der universalen Dialektik gemeinhin sein, nämlich die Einigung des Ähnlichen und Diversen zu einer organischen Totalität in richtiger Verbindung des Ähnlichen und distincter Auseinanderscheidung des Entgegengesetzten. Es handelt sich hiebei um eine doppelte Denkbewegung: die vom Diversen zum Ähnlichen aufwärts steigende inducirende und die vom Ähnlichen zum Diversen abwärts steigende deducirende Denkbewegung. Jede der beiden Bewegungen wird durch den Terminus medius vermittelt, der das Enthaltensein des minder Ausgedehnten und minder Umgreifenden in dem Ausgedehnteren und Umgreifenderen ersichtlich zu machen dienlich ist. Auf den Gegensatz dieses doppelten ratiocinativen Denkverfahren ist der Unterschied zwischen den inductiven und deductiven Wissenschafte gegründet; Physik und Psychologie sind inductive Wissenschaften, d Mathematik ist eine deductive Wissenschaft. In der angewandt Mathematik hat ein gemischtes Verfahren statt, welches auch der Phi sophie eigen ist, sofern sie in ihrer psychologischen Grundlegung indu vorzugehen hat, während sie als Metaphysik wesentlich deductiv verfe Das deductive Verfahren der Metaphysik und der reinen Mather bietet manche Ähnlichkeit dar. Wie in der Mathematik die auf E der obersten Denkgesetze der Identität und des Widerspruches er geometrischen Grundaxiome die Mittelideen zur Erweisung der

[1] O. c. II, pp. 186 sgg.

geometrischen Theoreme darbieten, diese selber wieder als die Prämissen der weiter abzuleitenden Sätze dienen, so wird auch in der Metaphysik mittelst des Satzes vom Widerspruche das Princip der Causalität ermittelt, welches seinerseits wieder die Mittelidee zur Auffindung der Relation zwischen Unendlichem und Endlichem darbietet; die Idee des Endlichen bietet den Terminus medius zur Erweisung des Satzes dar, daß die contingenten Dinge eine über ihnen gelegene erste Ursache haben müssen.

Die Wahrheit als erkannte Ordnung des Seienden schafft sich naturgemäß im menschlichen Geiste auch den der Ordnung des Seienden entsprechenden scientifischen Modus ihrer Darlegung.[1] Jede Wissenschaft postulirt die der Beschaffenheit ihres Inhaltes angemessene Methode der rationalen Darlegung desselben. Conti gibt eine ausführliche Charakteristik der Methode der verschiedenen Wissenschaften,[2] deren Reihe nach ihm auch die Philosophie in der oben bezeichneten Weise eingegliedert ist. Im Allgemeinen theilt er die Wissensfächer in Wissenschaften mit inductiver und mit deductiver Methode ein; in bestimmten Wissenschaften sind, wie wir bereits vernahmen, beide Methoden miteinander vereinigt, so namentlich in der Philosophie. Conti unterscheidet übrigens zwischen reiner oder eigentlicher und angewandter Philosophie, in deren Bereich er Rechtswissenschaft, Politik, Ökonomik und Philosophie der Geschichte verweist und entwickelt für jede der beiden Arten der Philosophie die Methodenlehre im Besonderen. Der Hauptunterschied zwischen beiden Arten von Philosophie ist, daß die reine Philosophie mit der Analyse des menschlichen Einzelbewußtseins und der in demselben sich aufweisenden Thatsachen beginnt, während die angewandte Philosophie oder Filosofia civile mit den in der menschlichen Societät sich aufweisenden Thatsächlichkeiten beginnt, um deren Ursachen und innere Gründe zu ermitteln. Die reine Philosophie bleibt nicht dabei stehen, die Gesetze und Ursachen der psychischen Vorgänge zu ermitteln, sondern geht weiter auch auf die Ermittelung der Relationen der seelischen Apprehensionen zu der ihnen entsprechenden äußeren Wirklichkeit über, deren Realität und objective Beschaffenheit in der Filosofia civile als etwas durch die reine Philosophie Sichergestelltes vorausgesetzt wird. Obwohl jede Wissenschaft ihre eigenthümliche Methode hat,

[1] O. c. II, pp. 227 sgg.
[2] O. c. II, pp. 305 sgg.

berührt dieselbe sich dennoch auf eine gewisse Weise mit den Methoden aller übrigen Wissensfächer. So eignet der reinen Philosophie eine Methode, welche von jener der Theologie, der Philologie und Kritik, der Mathematik und der Naturwissenschaften durchaus verschieden ist und verschieden sein muß, weil das Forschungsobject jeder einzelnen dieser Wissenschaften ein anderes ist. Gleichwol läßt sich die Methode der Philosophie nicht schlechthin von jener der religiösen Studien trennen, weil das religiöse Bewußtsein und die religiöse Stimmung der Psychologie als Forschungsobject angehört; die Methode der Philosophie ist nicht absolut von jener der Philologie und Kritik geschieden, weil in Sprache und Geschichte sich das menschliche Innere reflectirt; sie ist nicht schlechthin von der mathematischen Methode geschieden, weil diese zur Erforschung unsinnlicher Objecte anleitet; sie ist nicht von der Methode der physikalischen Forschung absolut geschieden, weil die Objecte der letzteren zur Natur der menschlichen Seele und zur Idee des Göttlichen in wesentlicher Beziehung stehen. Die Methode der Filosofia civile muß von jener der reinen Philosophie unterschieden sein, weil ihr unmittelbares Object nicht die innere Natur des Menschen, sondern deren Bethätigung im socialen Menschendasein ist. Sie ist auch von den Methoden aller übrigen nicht philosophischen Wissenschaften unterschieden, ohne völlig außer aller Beziehung zu denselben zu stehen. Sie ist von der Methode der religiösen Studien verschieden, weil sie nicht nach theologisch-dogmatischen Grundsätzen, sondern nach rationalen Principien verfährt; gleichwol kann sie vom Christenthum als geschichtlicher Thatsache nicht abstrahiren und hat gemeinhin die eminente sociale Bedeutung des religiösen Elementes zu würdigen. Ihre Forschungsmethode ist von jener der Philologie und Kritik verschieden, setzt aber die Functionen derselben voraus, weil mittelst dieser das der Filosofia civile als Forschungsobject dienende Materiale eruirt wird. Die Methode der Filosofia civile muß von der mathematischen Methode verschieden sein, weil diese auf die im freithätigen Thun begründeten Thatsächlichkeiten und Zustände der menschlichen Societät nicht anwendbar ist; andererseits liefern die angewandten mathematischen Wissenschaften: Geographie und Chronologie die zum Verständniß der socialen Zustände und historischen Thatsächlichkeiten nöthigen Daten. Ähnliches läßt sich in Bezug auf die der Filosofia civile nöthigen Daten der Ethnographie und Klimatologie über das Verhältniß der Methode der Filosofia civile zu jener der naturwissenschaftlichen Fächer sagen.

VI.

Conti beschränkt sich trotz des hohen Interesses, welches die Filosofia civile für ihn hat, auf methodologische Erörterungen über wissenschaftliche Behandlung derselben, ohne sich auf eine Bearbeitung der ihr angehörigen Specialdisciplinen einzulassen. Sein geistiger Schaffensbereich ist jener der sogenannten reinen Philosophie, welche ihm in einen theoretischen und praktischen Theil zerfällt. Der theoretische Theil faßt den Erkenntnißinhalt der reinen Philosophie in sich, der praktische Theil handelt von dem selbstthätigen Antheile des Menschen an der lebendigen Actuirung jenes Inhaltes in dem unter das Richtmaß der drei Ideen des Wahren, Schönen und Guten gestellten dreifachen Thun des Menschen, welches Gegenstand eines dreifachen Kunstgeschickes, des logisch-dialektischen, ästhetischen und moralischen Geschickes ist.

Der theoretische Theil der reinen Philosophie erhält seine wissenschaftliche Ausführung auf Grund der sie ermöglichenden psychologischen und metaphysischen Untersuchungen,[1] deren grundlegende Ergebnisse, wie bereits bemerkt, durch das inductive und deductive Denkverfahren gewonnen werden. Das inductive Denkverfahren der Psychologie oder Bewußtseinstheorie liefert die nöthigen psychologischen und erkenntnißtheoretischen Facta und Data, welchen die auf deductivem Wege zu erlangende metaphysische Erkenntniß der Universalien zu appliciren ist, um kraft dieser Application den eigentlichen Sachinhalt des theoretischen Theiles der reinen Philosophie zu gewinnen, welche sich sonach als ein dreigliedriges Ganzes darstellt und damit den oben aufgewiesenen dreigliedrigen Rhythmus der reinen Philosophie im Allgemeinen reflectirt. Conti nennt den dritten Theil der theoretischen Abtheilung der reinen Philosophie die Filosofia superiore,[2] die ihm abermals in drei Unterabtheilungen: Kosmologie, Anthropologie, natürliche Theologie zerfällt. Der Darstellung der Filosofia superiore ist Conti's L'Armonia delle cose gewidmet, welche in fünf Büchern von der Existenz und Ordnung der Dinge, von den Ursprüngen, von der Vervollkommnung der Dinge, vom Endzwecke des Universums handelt. Conti

---

[1] Il vero nell ordine II, pp. 240 sgg.

[2] Distincta dall Elementare (siehe oben S. 360), ove ha da prevalere lo studio de' fatti e però la Psicologia. O. c. II, p. 241.

ſetzt dieſe Gliederung ſeines Werkes zu den in der Ontologie aufgewieſenen primären Ideen der Entität, der Ordnung und den in der Erkenntniß der Ordnung ſich aufthuenden Ideen des Wahren, Schönen und Guten in Beziehung, ſo daß der Inhalt der fünf Bücher den genannten fünf Ideen entſpricht. Es handelt ſich um Aufzeigung der Realität jener Ideen in der Ordnung des wirklich Seienden, deren Conformation mit der in der Univerſalienlehre aufgewieſenen dialektiſchen Entfaltung der metaphyſiſchen Grundideen die reale Dialektik des Seienden conſtituirt. Conti wählt für die dem erſten Buche zugewieſene Aufgabe Plato,[1] für jene des zweiten Buches Ariſtoteles und die neueren Dynamiker[2] zu ſeinen Gewährsmännern. Die drei folgenden Bücher ſtehen zu den drei Ideen des Wahren, Schönen und Guten inſoferne in einer ſpecifiſchen Beziehung, als die Urſprünge der realen Dinge in der Idee des Wahren zu ſuchen ſind, die Conformation der Dinge mit der Idee des Schönen das Mittel ihrer Vollendung, das Gute ſelber als die vollkommene Verwirklichung der gottgedachten Wahrheit der Dinge das Endziel des Univerſums iſt. Die logiſche Aufeinanderfolge der fünf Bücher von der Harmonie der Dinge wird durch die Bemerkung beleuchtet, daß in jeder Entität eine Ordnung, in der Ordnung die Wahrheit, in der Wahrheit die Schönheit ſei, und mittelſt des Schönen das Gute wirklich werde. In dieſer Aufeinanderfolge der Entwickelung tritt die allgemeine Harmonie der Dinge zu Tage und erſcheint die Philoſophie ſelber ganz und vollkommen auf den Grund der italiſchen Weisheitstradition geſtellt, zu der ein künſtleriſchem Interpreten Rafael geworden iſt.[3]

---

[1] Scorgeremo sempre più, quanto saviamente Platone, seguendo gl' insegnamenti socratici e pitagorici, ponesse la Filosofia nel conosci te stesso, e quindi esaminasse l' armonia tra la naturale coscienza e la scienza, tra il conoscimento di noi stessi e la cognizione dell' universo e di Dio, tra gli archetipi eterni e la natura, tra la mente divina e l' intelletto umano. Armonia I, p. 12.

[2] Ci apparirà così la sapienza della Filosofia dinamica, dove Aristotele prevalse molto a Platone; Filosofia ch' ebbe anch' essa le sue antiche tradizioni ne' Pitagorici e in una parte degl' Ionici, e venne perfezionata dal Leibniz e dalle scoperte più recenti. O. c. I, p. 13.

[3] Il grazioso Raffaelo, che fu chiamato già il Pittore filosofo, dipinse nella Scuola d' Atene un Pitagorico, che descrive sopr' una tavola figure musicali e consonanze; musica intellettiva ch' educò Platone ed Aristotele, dipinti l'un presso all' altro dell' Urbinate sul primo gradino di quel tempio, dov' era scritto: conosci te stesso. O. c. I, p. 19.

Die erste fundamentale Aufgabe der Filosofia superiore ist die philosophische Vergewisserung der objectiven Realität des Seienden, d. i. des eigenen Selbst des Menschen, der äußeren Wirklichkeit, Gottes. Die natürliche Gewißheit von der Realität des eigenen Selbst und der Außendinge tritt schon bei den Kindern in significanten Kundgebungen hervor; sie ist in der Sprache ausgeprägt. Eben so spricht sich im natürlichen unbefangenen Denken vielfältigst die Aufeinanderbeziehung des Selbst und der äußeren Wirklichkeit als zweier coordinirter Realitäten aus, zusammt der impliciten Beziehung beider auf eine über ihnen stehende dritte, auf jene des göttlichen Seins; nichts ist in dieser Beziehung lehrreicher als das Studium der verschiedenen Mythologien, welche diese implicite Denkbeziehung so recht an's Licht zu stellen geeignet sind.

Den menschlichen Selbstgedanken betreffend handelt es sich um reflexive Aufhellung der Relation zwischen den psychischen Thatsachen und der Realität des seelischen Empfindungs-, Denk- und Willensprincipes; auf Grund dieser Aufhellung ist die Idee der Seele als substantialer Realität und Causalprincipes der seelischen Lebensthätigkeit zu gewinnen.[1] Directes und reflexes Selbstbewußtsein verhalten sich zu einander als implicites und explicites Bewußtsein. Die englischen Positivisten wollen, daß die psychologische Forschung bei den Aussagen des directen Bewußtseins stehen zu bleiben habe; Rosmini und seine Anhänger legen alles Gewicht auf das reflexive Selbstbewußtsein unter Beiseitesetzung der Aussagen des directen Bewußtseins. Die Einen wie die Anderen sind im Unrechte. Woher wissen die Positivisten um den Wechsel der Seelenzustände, wenn nicht mittelst der Reflexion auf sich selber? Und wie könnte umgekehrt die Reflexion die Vorgänge des inneren Seelenlebens ohne directe Erfassung derselben klar stellen? Das Bewußtsein erfaßt zuerst auf directem Wege in concreter Weise das Subject und die Acte der Seelenthätigkeiten; nachträglich kommt es dazu, die verschiedenen Seelenvorgänge gesondert und abstract in's Auge zu fassen und im Gedanken festzuhalten. Hiemit ist die explicite Zurückbeziehung der seelischen Vorgänge und Acte auf ihr causales Object eingeleitet, welche Cartesius in Form eines Schlusses vollzogen hat. Den dagegen erhobenen Einwendungen begegnete Cartesius durch die Bemerkung, daß sein Cogito ergo sum als explicite Darlegung einer unmittelbaren

[1] O. c. I, pp. 56 sgg.

Denkapprehension zu verstehen sei. Vico und Gioberti wendeten ein, das cartesische Princip indicire bloß ein Factum, welches von jedem rationalen Principe losgelöst keine rationale oder wissenschaftliche Evidenz ansprechen könne. Nach Conti handelt es sich darum, die in der Form des reflexiven Denkens von Cartesius ausgesprochene Wahrheit in ihrer Bedeutung als Declaration einer unmittelbaren natürlichen Selbstapperception des menschlichen Ich zu würdigen, wonach sie als Formulirung einer concreten und realen Scienz oder als ein in das Licht rational vermittelter Erkenntniß erhobenes natürliches Factum erscheint.[1]

Die rationale Weiterentwickelung der reflexiv verificirten Beziehung der inneren Seelenvermögen auf ein rationales Subject derselben führt dahin, dieselben als Modos oder Accidenzen eines substantialen Subjectes und als Bekundungen einer innerlichen Causalität zu erfassen. Damit soll zum reflexiv vermittelten Gedanken eines dem Menschen einwohnenden Lebensprincipes vorgedrungen werden. Daß die Seele als substantielles Empfindungsprincip im Menschen gedacht werden müsse, ergibt sich denknothwendig auf dem Wege reflexiver Analyse, welche in allen particulären Sensationen und in der generellen Lebensempfindung des Menschen zwei Terminos ermittelt, einen vom Leibe verschiedenen innerlichen Träger der Sensibilitätsacte, und einen der Seele geeinigten äußerlichen Terminus, den menschlichen Leib oder die durch eine äußerliche und zufällige Attinenz auf den innerlichen Terminus bezogenen Objecte der sinnlichen Außenwelt. In der intellectiven Apprehension des Denkinhaltes der Sensationen erscheint der Act des intelligenten Agens in der doppelten Relation zu den intelligiblen Objecten einerseits, zu dem intellectiven Subjecte andererseits. Im intellectiven Concepte hat eine Einigung des Begriffenen und Begreifenden statt, welcher nothwendig der doppelten Beziehung zu seinem Acte und Objecte sich bewußt sein muß. Der Concept ist ein Seinsmodus des Begreifenden, dieser wird sich somit im Conceptionsacte als etwas Substantielles offenbar, als realer Träger eines veränderlichen oder zufälligen Actes. Den Körper zum Träger desselben machen zu wollen, ist Widersinn, da die Intellectionsacte keine sinnlichen Erscheinungen sind. Wenn der Körper nicht einmal

[1] Il ragionamento senza il fatto sarebbe un' astrazione; il fatto senza il ragionamento non sarebbe scienza: fatto e ragionamento ci danno la Scienza concreta o reale. O. c. I, p. 73.

ubject der Empfindungsacte sein kann, um wieviel weniger der In-
llectionsacte! Der substantielle Träger des seelischen Empfindungslebens
nd Denklebens bekundet sich zugleich auch als actives Causalprincip
:s seelischen Lebens; selbst in der passiven Reception der sinnlichen
:indrücke hat schon relativ ein actives Verhalten der Seele statt, in
och höherem Grade involvirt die intellective Apprehension ein actives
:erhalten des Intellectes; durch die sinnlichen und geistigen Erkenntniß-
:te wird das Actionsvermögen der Seele geweckt, welches in dem
Maße, als es sich im reflexiven Denken über sich selbst klar wird, über
:e unfreien instinctiven Antriebe des Handelns zum selbsteigenen
Zollen, Thun und Handeln sich erhebt, und in der werkthätigen Er-
:ssung der durch die gottgesetzte Ordnung der Dinge dem menschlichen
Begehren und Wollen gesetzten Ziele zum Stande der sittlichen Freiheit
ch erhebt. Im freithätigen sittlichen Thun reagirt der Mensch nicht
loß auf die Eindrücke der sinnlichen Außenwelt, sondern unterwirft
e den von ihm angestrebten Zwecken und drückt ihr den Stempel
ines selbsteigenen rationalen Wollens auf und macht sich zum leben-
gen activen Mittelpunkte einer Menge von Beziehungen zwischen
ch und der Außenwelt.

Mit der Realität des geistigen menschlichen Selbst ist implicite
uch schon jene der sinnlichen Außenwelt gegeben, zu welcher dasselbe
n einer wesentlichen Correlation steht. Die subjectiven sinnlichen Per-
eptionen haben eine significative Bedeutung, welcher etwas Reales ent-
prechen muß, weil eine Signification ohne Significirtes undenkbar ist.
Die wesentliche Function und Bestimmung des seelischen Sinnesver-
mögens ist die Mittlerschaft zwischen dem Ich und der Außenwelt; im
ntellectiven Denken geht dem Menschen das Verständniß einer in der
nnlichen Außenwelt realisirten Ordnung auf, in deren Idee die in-
ellective Bestätigung der Realität der Außenwelt gegeben ist, indem
ch dem Menschen die Correlativität zwischen der substantialen Cau-
alität des eigenen Selbst und jener der äußeren Wirklichkeit nach allen
Seiten und Beziehungen nahelegt. Aus dieser Art von Correlativität
ls Erkenntnißgrund unseres Wissens um die Außenwelt ergibt sich,
aß wir das Wesen der Dinge relativ, soweit es nämlich in seinen
Erscheinungen offenbar wird, erkennen; die sinnlichen Erscheinungen
bieten das Materiale, welchem unser Denken die rationale Form durch
Zurückbeziehung der in den Erscheinungen zu Tage tretenden Qualitäten
auf ihren denknothwendigen substantialen Träger aufdrückt. Wir denken

die Substanzen der Außendinge als causale Principien sowol zufolge der Einwirkung der Dinge auf uns, als auch zufolge der Wahrnehmung einer zwischen den Dingen selber statthabenden causalen Verknüpfung, welche in dem von uns wahrgenommenen Wandel der äußeren sinnlichen Erscheinungen zu Tage tritt. So weit in denselben die Natur der Außendinge offenbar wird, muß unser Denken auch auf den Unterschied der äußeren, der sinnlichen Erscheinungswelt angehörigen Wirkungsprincipien von der Einheit und Einfachheit des empfindenden und denkenden seelischen Principes in uns aufmerksam werden.

Mit der Erkenntniß unserer selbst und der sinnlichen Außenwelt ist auf's Engste die Gotteserkenntniß verwachsen,[1] deren Ansätze in jeden Menschen vorhanden sind, so schwer es auch fällt, dieselbe von jedem ungehörigen Beisatze abzulösen. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die menschliche Gotteserkenntniß gemeinhin nur Relationserkenntniß, d. i. Erkenntniß des göttlichen Wesens nach seinem Verhältniß zur menschlichen Erfahrungswelt ist. Die durch philosophische Reflexion ermittelten Wesensbestimmungen des göttlichen Seins als des unendlichen, absoluten, nothwendigen Seins sind lauter Correlationsbestimmungen, d. i. Angaben dessen, was Gott, sofern er ein von der mundanen Wirklichkeit unterschiedenes Sein ist, im Verhältniß zu derselben sein muß; diese Correlationen hinweggedacht, bleibt vom Gottesbegriffe nichts übrig. Unsere Gotteserkenntniß fällt mit unserer Welterkenntniß unter einen analogen Gesichtspunkt, sofern wir, wie wir die Weltdinge nur unter der Hülle ihrer sinnlichen Erscheinungen zu fassen vermögen, so das göttliche Wesen nur unter der Hülle genereller Concepte, so wie unter der Hülle von Perceptionen und seelischen Empfindungen zu fassen vermögen. Daneben tritt aber der bemerkenswerthe Unterschied hervor, daß, während die sinnlichen Erscheinungen der Dinge ihren Objecten proportionirt sind, die Concepte und Empfindungen, in welchen das Göttliche erfaßt wird, ihrem Objecte nicht proportionirt sind. Wir vermögen das Göttliche nur in einem reflectirten Lichte rational zu erfassen. Zufolge seiner Correlation zu allen übrigen menschlichen Concepten beherrscht der menschliche Concept des Göttlichen den Menschen in seinem gesammten seelischen Sein und Leben als das absolute Object und Ziel seines Erkennens, seelischen Empfindens und

[1] O. c. I, pp. 130 sgg.

lbstigen Wollens, als die absolute Wirklichkeit des vom Menschen
:suchten und begehrten Wahren, Schönen und Guten.

Das Vorhandensein eines natürlichen Gottesglaubens im mensch-
chen Geschlechte ist eine allseitig erprobte Thatsache, deren innerer
ychologischer Grund in der natürlichen Disposition des Menschen
im Gottesglauben liegt. Die scientifischen Verificationen dieses Glaubens
nd nach dem Zeugniß der Geschichte der Philosophie zahlreich und
annigfaltig, lassen sich aber im Ganzen auf zwei Hauptclassen zurück-
ihren, je nachdem nämlich das Verhältniß des menschlichen Denkens
ir Idee des Göttlichen oder das Verhältniß der kosmischen Wirklich-
it zu Gott in's Auge gefaßt wird. Die der Zeit nach ältesten Argu-
ente für Gottes Dasein sind die kosmologischen; die skeptischen An-
:eitungen derselben provocirten die dialektischen Erweisungen der
enknothwendigkeit des göttlichen Seins. Der Xenophontische Sokrates
ließt aus der kosmischen Ordnung auf die Realität des göttlichen
eins, Plato bekämpft die sophistischen Gottesleugner auf dialektischem
ege. Der die platonische Philosophie beherrschende Dualismus ließ
zu keiner evidenten Erweisung der Absolutheit des göttlichen Seins
nmen, das Verhältniß zwischen dem göttlichen Demiurgen und den
igen Ideen ist bei ihm nicht zur widerspruchlosen Klarheit durch-
bildet. Aristoteles gibt der kosmologischen Beweisführung den Vorzug,
d reducirt die Realität des Göttlichen auf die drei Gesichtspunkte,
lche sich ihm in den Concepten des Actus purus, der Finalbeziehung
d der kosmischen Ordnung darbieten. Die altchristlichen Lehrer, welche
n antiken Dualismus und Polytheismus bekämpften, richteten ihr Augen-
:rk nicht so sehr auf Erweisung der Realität des göttlichen Seins,
s vielmehr auf die Erweisung der Einheit und schöpferischen Allmacht
ottes; indeß fehlte es von Clemens Alexandrinus bis auf Augustinus
rab auch nicht an Widerlegungen der mit den pantheistischen, sen-
stischen und skeptischen Denkverirrungen verbundenen Leugnung eines
berweltlichen göttlichen Seins. Die patristischen Beweisführungen sind
wol kosmologisch als auch dialektisch; unter den dialektischen Erweisungen
er Realität des göttlichen Seins sind vor allen jene hervorzuheben,
elche in Augustin's Werken von seiner Schrift gegen die Akademiker
ngefangen bis auf seine letzten zwei großen Hauptwerke (de Trinitate
nd Civitas Dei) herab enthalten sind. Unter den mittelalterlichen Lehrern
ählten die zum Platonismus hinneigenden mit Vorliebe die dialek-
che Beweisart, die Aristoteliker die kosmologische; Anselm ist der

Hauptvertreter der ersteren, Thomas Aq. der Hauptvertreter der letzteren. In der neueren Philosophie gaben Cartesius und Leibniz den Ton für die dialektische Beweisführung an; nach Leibniz wurde die kosmologische Beweisführung mit Vorliebe gepflegt. Kant bestritt die dialektische Beweisführung Anselm's und der später folgenden Philosophen; Hegel pries zwar Anselm's Argumentation, beutete sie aber in pantheistischem Interesse aus. Der philosophische Mysticismus irrte zur Annahme einer unmittelbaren geistigen Anschauung der göttlichen Urbilder ab; daneben kam die falsche Unterscheidung zwischen aprioriſcher und aposteriorischer Beweisführung für Gottes Dasein in Aufnahme, wobei man übersah, daß das göttliche Sein weder auf rein aprioriſchem noch auf rein aposteriorischem Wege sich philosophisch gewiß machen lasse. Wahr ist nur so viel, daß in der einen Classe von Beweisführungen der Stützpunkt vorwiegend in transcendentalen Wahrheiten, in der anderen Classe in den durch die Erfahrung dargebotenen Haltpunkten der reflexiven Erweisungen der Realität des göttlichen Seins gesucht wird. Beide Beweisarten aber, die dialektische und die kosmologische, treffen im Gedanken der causalen Abhängigkeit des geschöpflichen Seins vom göttlichen zusammen, nur daß dieses Abhängigkeitsverhältniß in der einen Classe von Beweisführungen mit specieller Beziehung auf das Verhältniß des menschlichen Denkens zum göttlichen Sein, in der anderen Classe mit Beziehung auf das Verhältniß der existenten Weltdinge zum göttlichen Sein in Betracht kommt.

Conti gliedert die Beweisführungen für die Realität des göttlichen Seins gemäß der Triplicität der Hauptgesichtspunkte, nach welchen seine Filosofia superiore als Lehre vom Seienden, von der Ordnung des Seienden und von der Erkenntniß der Ordnung des Seienden sich gliedert. Unter dem ersten dieser drei Gesichtspunkte ist Gott als der absolut Seiende, unter dem zweiten Gesichtspunkte als der absolute Ordner der Dinge, unter dem dritten als die absolute Wahrheit, ewige Schönheit und das absolut Gute zu erweisen. In der von der Realität der Dinge handelnden Abtheilung des Systems kann natürlich nur die erste der genannten drei Arten von Beweisführung eine Stelle finden; die übrigen Arten der Beweisführung bilden die Schlußglieder der nachfolgenden Abtheilungen. Sie sind, wie Conti poetisch sich ausdrückt, das Aufleuchten einer himmlischen Morgenröthe am Abschlusse der Gedankenreihen, welche den Inhalt der einzelnen Abtheilungen bilden.

Die Beweisführung für die Existenz des göttlichen Seins als der absoluten Realität zerfällt in eine dialektische und in eine kosmologische. Die dialektische Beweisführung hat vorauszugehen, weil sie die von der kosmologischen Beweisführung vorausgesetzte Idee Gottes zu verdeutlichen hat. Die Natur ist mit einem Buche zu vergleichen, die Gottesidee mit dem Namen des Verfassers, welchen der Inhalt des Buches nicht durch sich selbst angibt. Die Einwendungen, welche von Seite des Aristoteles, Thomas Aq. und Kant's gegen die dialektische Erweisung der Realität des göttlichen Seins erhoben wurden, hatten den Nutzen, zur Vervollkommnung der Art der Beweisführung anzuregen und die Erkenntniß zu zeitigen, daß es sich nicht um eine Demonstration des Seins Gottes, sondern um eine genauere Aufzeigung der Attinenz zwischen der Gottesidee und dem ihr entsprechenden Objecte handle. Die Gegner wendeten mit Grund ein, daß man aus der Denkbarkeit nicht das Wirklichsein erschließen könne; die Beweisführung war also derart zu gestalten, daß der Einwand ausgeschlossen blieb. Der Grundansatz der Beweisführung ist die Aufzeigung der Unabweislichkeit des Gottesgedankens; er ist keine phantastische Fiction, sondern stellt sich mit rationaler Nothwendigkeit als Correlat des Gedankens vom Zeitlichen, Endlichen und Zufälligen ein. Der Inhalt der aus ihrer Correlation zum Endlichen, Zeitlichen und Zufälligen verstandenen Gottesidee kann nur der Gedanke des absolut Wirklichen, schlechthin Seienden sein; Gott kann in seiner Correlation zum weltlichen Sein nicht als bloß seinsmögliches, er muß als seinsnothwendiges Esse gedacht werden und das Vorhandensein dieses Gedankens in uns muß als Bezeugung der Wirklichkeit des ihr entsprechenden Objectes erstanden werden. Damit ist zugleich auch der vorerwähnte Zusammenhang des dialektischen Erweises mit der Causalitätsidee aufgezeigt.

Das kosmologische Argument lautet, auf seine einfachste Form zurückgeführt: „Wenn etwas existirt, so muß etwas von Ewigkeit her existirt haben; dieses seit ewig Existirende ist Gott." Daß etwas existire und seit ewig etwas existirt haben müsse, wird von Niemand bestritten. Daß dieses seit ewig Existirende nur Gott sein könne, läßt sich auf folgende Art zeigen: Alle Dinge, welche einen Ursprung haben, haben ihr Möglichsein zur Voraussetzung, welches nur in ihrer Wirkungsursache begründet sein kann. Die Reihe der vorausgehenden Wirkungsursachen kann nicht in's Unendliche zurückgehen; auch würde man, einen derartigen Regressus in infinitum zugegeben, niemals bei dem seit ewig

her Gewesenen anlangen. Dieses muß also, so gewiß es wirklich ist, das erste und oberste in der Reihe des Seienden, das eigentlich und wesenhaft Seiende und als solches der denknothwendige Seinsgrund alles außer ihm Existenten sein.

VII.

Auf Grund der Lehre von der Realität der Dinge ist die Lehre von der Ordnung der Dinge zu entwickeln,[1] deren Idee die drei Momente: Relation, Begründung der Relation durch einen bestimmten Actus, Correlation als Vollendung der mit einer bestimmten Relation gegebene Einigung mehrerer Termini in sich schließt. Diese Ordnungsverhältnisse sind sowol in der äußeren sichtbaren Welt, als auch in der seelischen Innenwelt aufzuweisen; den Abschluß der bezüglichen Untersuchungen und Ausführungen bildet die Lehre von Gott als höchstem Ordner.

Das augenfälligste Resultat der Einigung der materialen Dinge mit einander ist der Raum, welcher die Totalität der Relationen zwischen den Molekeln der Materie ist. Die speciellen Abgrenzungen der einzelnen sinnefälligen Objecte innerhalb des Raumes vermitteln uns das Phänomen singulärer Ausgedehntheiten; die Ausdehnung ist das Resultat der Einigung der Atome der Materie in einem bestimmten sinnefälligen Objecte. Man hat zwischen der subjectiven sinnlichen Wahrnehmung des Raumes und der objectiven Realität desselben zu unterscheiden; die sinnliche Erscheinung des Raumes ist für uns die Hülle, unter welcher sich uns die reale Räumlichkeit als Universalergebniß der Relationen des materiellen Seins offenbart. Ein Raum ohne Inhalt ist nicht denkbar; der sogenannte leere Raum ist eine Abstraction. Die das sinnliche Phänomen des Raumes bedingende Grundthatsache ist das in der oscillirenden Bewegung der Molekel sich versichtbarende Oscilliren der Monaden in wechselseitiger Anziehung und Abstoßung; die von den Physikern gelehrte Wechselberührung der Molekel ist eigentlich der versinnlichende Ausdruck für das Statthaben von Relationen zwischen den Monaden, sowie zwischen den aus ihnen zusammengesetzten Molekülen, während umgekehrt die Abstoßung das Unterschiedensein der Monaden, das in der einigenden Relation statthabende Auseinander-

[1] O. c. I, pp. 187 sgg.

ein des relativ Geeinigten bedeutet. Realer Raum und reale Ausdehnung bedeuten sonach Einigung und Unterschiedenheit der die Materialität constituirenden monadischen und molekülaren Componenten derselben. Innerhalb der bereits constituirten Materialität hat weiter wechselseitige Anziehung und Abstoßung als Vehikel der wechselseitigen Einwirkung der Körper aufeinander statt. Das relative Überwiegen der Attractionskraft oder Repulsionskraft in der bereits constituirten Materialität begründet die Unterschiede der verschiedenen Aggregationszustände des Körperlichen, unter welchen jener des Äthers die feinste Körperlichkeit constituirt; die sogenannten Imponderabilien sind keine Körperlichkeiten, sondern Modificationen des Phänomens der Bewegung in den Transformationen der Kraft in Bewegung.

Die durch ein ihnen immanentes monadisches Princip geeinigten Körper unterscheiden sich als organische und beseelte Körper von der anorganischen Körperlichkeit. Die unterscheidende Eigenthümlichkeit der organischen und beseelten Körper ist, daß das einigende Princip derselben die Einwirkungen äußerer Objecte auf sie in sich aufnimmt und aus sich heraus gegen dieselben reagirt. Dasselbe bethätigt sich auf der untersten Stufe der organischen Körperlichkeit als Lebensprincip, auf der nächst höheren Stufe als Sensationsprincip, auf der im Menschen dargestellten höchsten Entwickelungsstufe überdieß als Intellectionsprincip. Die gegen die Realität des Vitalprincipes erhobenen Einwendungen beruhen auf der falschen Annahme, daß das Princip für sich allein das Leben constituire, während es sich doch nur im Zusammensein mit der von ihm durchdrungenen organischen Leiblichkeit bethätigen kann und in seiner Wirksamkeit durch die Dispositionen derselben bedingt und bestimmt ist. Wenn der Keim des lebendigen Körpers in der Wechselwirkung des Lebensprincipes und der organischen Materie sich zum lebendigen Organismus ausgestaltet hat, so tritt als zweite Potenz der Lebensinstinct hervor, der trotz des Widerspruches der Positivisten als besondere Potenz anerkannt werden muß, weil ohne ihn bestimmte Vitalacte schlechterdings nicht erklärbar sind. Jedes Lebendige wendet sich aus einem inneren natürlichen Antriebe demjenigen zu, wodurch es in seinem Bestande erhalten und gefördert wird, und stößt das Entgegengesetzte von sich; die Pflanze sucht das Licht, das Thier meidet die ihm schädliche Nahrung und greift instinctmäßig nach der ihm gedeihlichen Nahrung, der Säugling begehrt nach der Mutterbrust u. s. w. Die Regungen und Acte des Vitalinstinctes

sind in das nächtige Dunkel der Region der unbewußten und unwillkürlichen Lebensthätigkeit gesenkt, über welchen als zweite höhere Sphäre die Dämmerregion des Sinnenlebens sich aufthut unter Hinzutritt neuer Relationen zu den in der organischen Vitalität dargestellten Relationen zwischen dem unificirenden Vitalprincipe und dem belebten organischen Körper. Im Sensationsleben beginnt das seelische Belebungsprincip die ihm eignende Leiblichkeit und mittelst derselben die äußere Wirklichkeit wahrzunehmen; hier schließt sich somit eine doppelte Relation auf, jene zwischen der Seele als Subject der Empfindung und dem lebendigen Leibe als Object der Empfindung, ferner die durch den sinnbegabten Leib vermittelte Relation des seelischen Empfindungsprincipes zu den äußeren Objecten. Diese doppelte Relation schließt einige andere in sich, jene zwischen der Sensation und Perception, zwischen der in der Seele zurückgebliebenen Spur der Sensation und dem Vermögen der Resuscitation derselben, ferner die Empfindung des afficirten Organs, die Einigung der sensitiven Acte mit den Vitalacten, die durch die Suscitation und Steigerung der Vitalacte hervorgerufene Thätigkeitsreihe. Wie in der Vitalpotenz, folgt auch in der sensitiven Potenz auf die äußere Einwirkung eine Reaction, und zwar in der Form eines Begehrens. Der sensitive oder animalische Instinct ist das höhere Correlat des Vitalinstinctes. Der Instinct ist unabtrennlich mit dem Sinne, wie dieser mit dem Leben verbunden. Die im Sinnenleben statthabende Entwickelung von Potenzen und Acten folgt einfachsten Gesetzen, weist aber eine complicirteste Vielheit modaler Varietäten vor, welche den Consonanzen der rein vitalen Region entspricht und die vielfältigsten Attinenzen des sensationsfähigen lebendigen Subjectes zum äußeren Universum in sich faßt. Durch den Sinn tritt die Seele nur zu den Erscheinungen der Dinge in's Verhältniß, durch den Intellect, der die volle Tageshelle des psychischen Innenlebens repräsentirt, mit den Entitäten derselben. Da der Intellect durch sich allein die sinnlichen Erscheinungen nicht zu percipiren vermöchte, so ist er zur Vermittelung seiner Erkenntnisse der äußeren Wirklichkeit an den Sinn gebunden, gleichwie umgekehrt die sinnliche Erkenntniß an ihre Aufhellung im Lichte des Intellectes angewiesen ist. Diese Wechselseitigkeit zwischen sinnlichem und intellectuellem Erkennen constituirt das specifische Wesen der menschlichen Erkenntniß; die Function des Intellectes besteht in der Apprehension des Seins und Soseins der mittelst des Sinnes sich vernehmbar machenden Dinge

Der innere Lebensconcent des geistig-sinnlichen Wesens des Menschen offenbart sich darin, daß, wie der Actus des animalischen Sinnes ein Sentimento corporeo, so der Actus des Intellectes ein Sentimento spirituale ist — eine sensitive Apprehension der Ordnung und der in derselben sich manifestirenden Wahrheit, Schönheit und Güte.

Die intellective Lebensentfaltung weist einen durchgängigen Parallelismus mit jener in den Sphären der vegetativen und animalischen Lebensthätigkeit auf. In jeder dieser drei Sphären findet sich ein erster Ansatz der Lebensentwickelung vor; der erste Ansatz in der Sphäre der Vegetabilität ist die Gestaltung des Gebildes durch die Keimkraft, der erste Ansatz des Empfindungslebens das allgemeine leibliche Grundgefühl (Rosmini: Sentimento fondamentale corporeo), der erste Ansatz des intellectiven Lebens die erste implicite Apprehension der Correlation zwischen dem menschlichen Selbst, der äußeren Welt und Gott. Wie ferner in dem durch das Vitalprincip belebten Organismus der Vitalinstinct, im entwickelten Sinnesleben der animalische Instinct lebendig wird, so tritt aus dem reflexiv entwickelten intellectuellen Leben das rationale Begehren hervor, welches sich in seiner Selbstvermittelung mit dem rationalen Denken zum freithätigen Wollen gestaltet und auf dem Gipfel seiner Entwickelung als moralische Freiheit erscheint. Das im intellectiven Leben licht gewordene seelische Sein wird sich selber zum Spiegel, welcher sich im menschlichen Bewußtsein, im Wissen des inneren Seelenmenschen um sich darbietet; in diesem Spiegel schaut der innere Seelenmensch seine Beziehungen zu sich selber, zum Universum und zu Gott. Das Bewußtsein ist ein intellectuelles und ein moralisches; ein intellectuelles, so weit es die Thatsächlichkeiten des inneren Lebens bezeugt, ein moralisches, sofern es uns die Gesetze unseres freithätigen Thuns und die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung desselben mit jenen Gesetzen enthüllt.

VIII.

Nach Aufweisung der in der äußeren und inneren Welt stattfindenden fundamentalen Relationen sind die Kräfte in Betracht zu ziehen, durch welche die Relationen getragen sind.[1] Sie scheiden sich gemäß

[1] Armonia I, pp. 222 sgg.

dem Unterschiede zwischen beiden Arten von Wirklichkeit in materielle und immaterielle Kräfte. Jede Kraft manifestirt sich durch Bewegung; das Eigenthümliche der materiellen Kräfte ist die Bethätigung in localen Bewegungen. Der philosophische Begriff der materiellen Kraft ist ein anderer, als jener der Physiker; diese verstehen unter materieller Kraft das einem Körper eignende Vermögen, einen anderen Körper in Bewegung zu setzen, während der Philosoph die materiale Kraft in substantiellem Sinne als lebendige Kraft versteht. Der materiellen Wirklichkeit ist eine Vielheit lebendiger Kräfte immanent, deren Vorhandensein sich aus den continuirlichen, in der materiellen Wirklichkeit vor sich gehenden Veränderungen erklärt. Diese Kräfte sind aber als Potentialitäten gebundene Kräfte, die nicht durch sich selbst in die Actualität des Wirkens übergehen, sondern einer Erregung bedürfen, in deren Folge eine durch die erregte Kraft bewirkte locale Bewegung statthat, die ihrerseits wieder in einem anderen von der Bewegung afficirten Theile der Materie eine bewegende Kraft suscitirt, und so die Bewegung weiter verpflanzt. Art und Modus des Bewegtwerdens ist durch die der Materie eingeschaffenen Dispositionen bedingt, aus deren Varietät sich die Mannigfaltigkeit der Bewegungen und der durch sie verursachten materiellen Bildungen und Erscheinungen erklärt.

Unter den materiellen Kräften versteht Conti jene der anorganischen Materie, deren Bewegungen er durch die mathematisch geregelten mechanistischen Gesetze determinirt sein läßt, obschon er zugibt, daß sich diese Art von Determination im Bereiche der chemischen Verwandtschaften und Abstoßungen nicht zur Evidenz erheben lasse. Über den materiellen Kräften stehen die Vitalkräfte, welche sich von den materiellen Kräften dadurch unterscheiden, daß sie nicht gleich diesen einer von Außen kommenden Suscitation bedürfen, und nicht den mechanischen Gesetzen der Bewegung unterworfen sind, daß sie ferner in dem durch sie unificirten organischen Gebilde eine Einheit schaffen, von welcher losgelöst die materiellen Theile des Organismus aufhören, das zu sein, was sie im lebendigen Zusammenhange mit dem organischen Ganzen sind, während die von einem Steine oder Minerale losgelösten Stücke Stein oder Mineral bleiben. Den Vitalkräften sind die sensitiven Kräfte übergeordnet; die Sensation als solche und das durch sie hervorgerufene sinnliche Begehren sind nicht nur gleich der Vitalpotenz der mechanistischen Determination entrückt, sondern stehen überdieß in Relationen, welche über die engen Grenzen des vitalen Organismus weit hinaus-

chen, während die Vitalkraft auf die Relationen zu dem in ihr uni-
irten Organismus und dessen Theilen beschränkt bleibt. Die rationalen
:elen erstrecken ihre Beziehungen auch auf unsinnliche Objecte, sind
o in den ihnen specifisch eigenen Thätigkeiten nicht gleich den sen-
ven Perceptionen an den Actus proprius des Sensationsorgans
)unden. Auf dieses Vermögen des menschlichen Intellectes, über den
:reich der sinnlichen Wirklichkeit hinauszugreifen, ist die Befähigung
3 Menschen zur Beherrschung der irdischen Natur gegründet.[1] Die
:llective Seele ist weder in ihrem Erkennen noch in ihrem Wollen
rch die Eindrücke der sinnlichen Objecte in jener Art wie die rein
ısitiven Seelen determinirt; sie vermag sich über dieselben zu erheben,
schon ohne dieselben die intellectiven Thätigkeiten nicht statthaben
ürden. Damit ist nachgewiesen, daß die intellective menschliche Seele
ıter den allgemeinen Begriff der kosmischen Kräfte fällt, deren
igenthümliches dieß ist, daß sie ohne eine außer ihnen gelegene Cau-
lität nicht activ werden können. Weiter erhellt aus dem Gesagten,
ıß die intellective Seele die oberste Stelle unter den uns auf dem
)ege der natürlichen Erfahrung bekannten substantialen Kräften ein-
mmt. Ihre speciellen Bestimmtheiten sind, daß sie im Unterschiede
n den materiellen Kräften eine immaterielle Kraft, im Unterschiede
n den rein sinnlichen Belebungsprincipien eine geistige Kraft, somit
:ist ist. Dieß steht auf dem Wege eines psychologisch-analytischen
)rgehens so unwiderleglich fest, daß ein besonnenes Denkvorgehen
it eher durch die Spitzfindigkeiten eines einseitigen Idealismus als
rch die Aufstellungen und Behauptungen eines groben Materialismus
e gemacht werden könnte. Conti bekräftigt die Thatsache der sub-
ntialen Realität der vom Körper unterschiedenen menschlichen Seele
rch die Erzählung von einem sterbenskranken jungen Mädchen, welches
:eits vor ihrem Verscheiden sich für gestorben hielt, und von den

---

[1] Poco fa, un vascello d' arditi navigatori austriaci (è bello, che dagli
liani si renda omaggio all' imprese conquistatrici sulla natura corporea,
:chè sono terminate imprese conquistatrici sopra i popoli latini) penetrava
mezzo a' geli del Mare Artico per la scoperta del Polo; e poichè la nave
e verni restò imprigionata fra masse di ghiaccio, quegli uomini bravi
ndevano a terra, e con le slitte percorrevano centinaja di leghe, affrontando
ıstanti ogni più duro aspetto di patimenti e di morte. L' anima di questi
minatori e di Cristoforo Colombo può esser dunque cosa materiale? O. c.
). 251.

Zuständen und Angelegenheiten ihres Ich, d. i. ihrer vom Leibe geschiedenen Seele sprach.[1]

IX.

Die materiellen und immateriellen Kräfte des Universums stehen in Wechselbeziehungen zu einander, deren organisch gegliederter Complex die Ordnung des Universums ausmacht. Die Erkenntniß der Ordnung des sichtbaren Universums gehört primär der Philosophie an, obschon die nachfolgende Entwickelung der Physik erst die speciellen Daten lieferte, durch welche die philosophisch erfaßten Ideen der Naturordnung verificirt, und zugleich die der philosophischen Apprehension beigemischten falschen Imaginationen berichtigt wurden. Nach Humboldt's Dafürhalten waren in Plato's Mathematik der Natur und in der naturphilosophischen Physik des Aristoteles die Entwickelungskeime der gesammten später folgenden Entwickelung der physikalischen Wissenschaften enthalten. Die berühmtesten Naturforscher sprechen aus, daß das höchste Ziel der Naturwissenschaften die Erkenntniß des ordnungsgemäßen Zusammenhanges der Naturerscheinungen sei; und alle speciellen Abtheilungen der wissenschaftlichen Naturkunde: Astronomie, mathematisch-physikalische Erdkunde, die geographische Pflanzen- und Thierkunde, die Ethnologie liefern die speciellen Beiträge zur wissenschaftlichen Erkenntniß jenes allgemeinen Zusammenhanges. Das Erdleben ist zuhöchst aus seinem Zusammenhange mit dem kosmischen Gesammtleben, dieses aber aus der Idee der einheitlichen Ordnung zu verstehen. Nach unserem Dafürhalten ist nun allerdings diese Idee nur aus der speculativen Naturidee philosophisch zu verstehen, und wofern die Berechtigung einer speculativen Naturphilosophie nicht zugestanden wird, auf die philo-

[1] Ella vedeva in fantasia il cadavere delle sue membra già robuste e leggiadre, non più sue, e da cui s' era già separata nell' intimo della coscienza, guardandolo, come noi guardiamo portare i morti al sepolcro; ma una cosa non potè mai considerare separata da sè, la sua persona interiore, l' imputabilità propria, il suo bene, il suo male, l' intimo me, che lamentava il tempo perduto, e che continuò a significare sè stesso col monosillabo „io", mentre la vergine moribonda parlava d' Irene, della povera Irene, corpo già vivo e sano, come d' un ricordo amato e dolente. Era l' unità interna, non materiale, spirituale i cui atti, come l' osservazione ce gli ha palesati, trascendono i moti meccanici, vivificando l' organismo; trascendono anche l' organismo, con la sensibile percezione e con l' appetito; trascendono i confini della materia, con l' intelletto e con la volontà. O. c. I, p. 258.

sophische Erkenntniß der Naturordnung überhaupt zu verzichten. Die Idee des musikalischen Concentes unter Beiseitelassung der speculativen Morphologie ist nicht zureichend, zur Erkenntniß eines in sich geschlossenen Zusammenhanges der Erscheinungen des sichtbaren Naturdaseins zu verhelfen. Die Aufgabe der Philosophie der Natur erschöpft sich nicht darin, die obersten und allgemeinsten Begriffe der Naturkunde anzugeben, sie hat vielmehr diese aus der speculativen Idee der Natur abzuleiten, und die Gesammtheit der auf dem Wege der Erfahrung erkannten kosmischen Erscheinungen in jener Idee zu vermitteln. Conti bleibt bei dem Gedanken der Correlation als Ordnungsprincip stehen; dieser kann aber eine dem specifischen Wesen der sichtbaren Naturwelt entsprechende Bedeutung nur insofern gewinnen, als er aus der specifischen Idee des sichtbaren Weltdaseins verstanden wird. In Ermangelung dessen treten die charakteristischen Gegensätze und Correlationen der geistigen und sichtbaren Welt untereinander und zum absoluten göttlichen Sein nicht markant hervor, und kann die allgemeine Idee des kosmischen Seins nicht zu einer distincten Gliederung und Contradistinction gegen die Idee des göttlichen Seins gelangen.

Das Gesagte findet seine Anwendung zunächst auf dem Gebiete der Anthropologie. Conti zieht die Correlationen des aus Geist und Körper zusammengesetzten Menschenwesens in Betracht,[1] und findet die Möglichkeit derselben darin begründet, daß, wie der Körper ein aus monadischen Grundbestandtheilen zusammengesetztes organisches Gebilde ist, so auch die immaterielle intellective Seele oder der Menschengeist eine Monas sei. Jede materielle Monas ist gleich der immateriellen Seelenmonas eine Kraft, der menschliche Leib eine Totalität von Kräften; aus dieser durch den allgemeinen Begriff der monadischen Potentialität vermittelten Analogie zwischen dem wesensverschiedenen Sein des Leibes und der Seele glaubt Conti die Möglichkeit der Wechselwirkung zwischen beiden und die darin begründete Seinsharmonie des Menschenwesens erklären zu können. Der specifische Charakter des Menschenwesens als einer realen Ineinsbildung des Geistigen und Sinnlichen tritt hier nicht in sein volles Licht; die sinnliche Leiblichkeit erscheint nicht als die in die Seele als ihren specifischen Ort hineingenommene Körperlichkeit, der menschliche Leib kann im Zusammenhange der philosophischen Denkauffassung Conti's keinen specifischen Ort haben, weil nach ihm

[1] Armonia I, pp. 276 sgg.

jeder Körper in seiner äußeren Umgrenzung sich selber sein eigener Ort ist. Die Seele kann bei ihm, als schlechthin unräumlich, kein raumfassendes Princip, Gott nicht der absolute Umschluß der Dinge sein. Dieß sind die unabweislichen Consequenzen der Ablehnung der speculativen Morphologie, nach deren Anschauung Gott die absolute lebendige Urform der Dinge, die gottesbildliche Seele aber als lebendiges Form- und Gestaltungsprincip des menschlichen Leibes das relative geschöpfliche Continens desselben ist. Gott faßt die Dinge in ihrer innersten Mitte und ist der absolute Umschluß derselben; die gottesbildliche Seele ist ein relatives Centralprincip, und vermag daher den stofflichen Leib nur relativ zu umschließen. Letzterer ist soweit, als er der specifische sinnliche Abdruck und Ausdruck des seelischen Formprincipes ist, in die Seele als seinen specifischen Ort hineingerückt, während er als materielles Quantum seinen selbsteigenen Ort außer der Seele hat. Damit ist die richtige und einzig mögliche Vermittelung von Einheit und Unterschied in dem nach dem unabweislichen Zeugniß der Erfahrung dualistischen Menschenwesen gegeben, und die Gefahr einer platonisirenden Lockerung des Verbandes zwischen Leib und Seele sammt deren Consequenzen, wie sie im neueren anthropologischen Dualismus von Carteſius bis auf A. Günther herab zu Tage traten, principiell ausgeschlossen. Conti ist, das Verhältniß zwischen Leib und Seele betreffend, eifrigst bemüht, die Schiefheiten der carteſischen Auffassung desselben zu beseitigen; er geht so weit, absolut zu behaupten, daß die Seele nicht im Leibe, vielmehr umgekehrt der Leib in der Seele sei. Dieß ist zu weit gegangen; allerdings ist der Leib mehr in der Seele, als die Seele im Leibe, aber der Leib ist nicht absolut in der Seele enthalten, sondern umgekehrt auch, wenn schon nur in secundärer Weise, die Seele im Leibe enthalten, soweit dieser nämlich als materielles Quantum seinen Ort außerhalb der Seele hat. Das von Conti behauptete Sein des Leibes in der Seele kann aber kein wahrhaftes Sein des Leibes in der Seele sein, weil bei ihm die Seele zufolge ihrer Illocalität und Unräumlichkeit nicht lebendiger Umschluß des Leibes ist. Er leitet das Sein des Leibes in der Seele daraus ab, daß letztere Belebungsprincip des Leibes ist; dieß kann sie jedoch nur als ein den Leib umschließendes centrales Fassungsprincip sein, dessen Idee bei Conti durch seine rein negative Haltung gegenüber dem von den Scholastikern gelehrten Contact zwischen Seele und Leib ausgeschlossen ist. Wir begreifen übrigens vollkommen, daß in Folge der Vertauschung der aristotelisch-scholastischen Ansicht

von der Materie mit der monadologischen Naturansicht die Sache sich nicht anders fassen ließ, als sie von Conti gefaßt wird. Die Vermittelung beider einander gegensätzlich gegenüberstehenden Naturauffassungen in der ideologischen gehört der Zukunft anheim; so lange sie nicht vollzogen ist, wird auch die auf die speculative Morphologie der thomistischen Doctrin gegründete Seelenlehre eine halbentwickelte Lehre bleiben, und der auf dem Gebiete der christlichen Philosophie in und außerhalb Italien bestehende Widerstreit der Meinungen nicht beglichen werden.

Daß die monadologische Basirung der Anthropologie trotz der Betonung der Verschiedenheit der materiellen Monaden von den spirituellen Monaden nicht ausreiche, die Erfassung des Menschen in seiner specifischen Concretheit zu vermitteln, erhellt aus der Art und Weise, wie Conti die von ihm nachdrucksvoll betonte substantielle Einheit des Menschenwesens verstanden wissen will. Es ist gewiß ein tief wahrer Gedanke Conti's, daß das im monadologischen Seelenprincipe geeinigte Menschenwesen eine innigere und vollkommenere Einheit darstelle, als jene aller übrigen organisirten Körperwesen oder nicht organischen Körper sei.[1] Aber das specifische Wesen der Einigung des Menschenwesens, die in der möglichst adäquaten Ineinsbildung von Stoff und Form besteht, kommt bei Conti nicht zum Ausdrucke und kann nicht zum Ausdrucke kommen, weil ihm der speculative Begriff der Form abgeht. Er ist daher auch nicht im Stande, das specifische Wesen der Einigung des Menschenwesens im Unterschiede von jener in den animalischen und pflanzlichen Organismen anzugeben; statt des specifischen Unterschiedes kann er nur einen relativen Unterschied behaupten, sofern ihm nämlich die Centralmonaden der thierischen und pflanzlichen Organismen als Potenzen von schwächerer Unificationskraft zu gelten haben. Die Annahme monadischer Centralprincipien der thierischen und pflanzlichen Körper ist aber rein hypothetischer Natur und müßte, wofern solche Principien als reale Erklärungsursache der Gestaltungen der organischen Körper genommen werden sollten, auch für die Bildungen der anorganischen Körperwelt in Anspruch genommen werden. Je tiefer man

[1] Unione sostanziale si è, quando più sostanze s' uniscono fra loro in virtù d' una sostanza o forza sostanziale unica, per la quale ogni parte ha l'esser suo nel tutto, in ogni parte: unione intima, che costituisce, com' ho detto più volte, la differenza tra le cose organate e le non organate. Or nell' uomo s' avvera la detta unione appunto perchè avvi l' unità. O. c. I, p. 285

indeß im Bereiche der Naturbildungen abwärts steigt, desto mehr erscheint das supponirte monadische Gestaltungsprincip als bloßes werkzeugliches Vehikel einer den Stoff sich subjicirenden Gestaltungskraft, als deren Princip schließlich doch nur die in den Stoff projicirte Idee genommen werden kann. Es ist sehr die Frage, ob die Gestaltungsmacht der Idee die Annahme von Centralmonaden der organischen Körper nicht überflüssig macht, so weit sie mehr als rein materielle Ansätze der Gestaltungen der organischen Körper sein sollen. Wenn Conti seinerseits schon die Annahme von Pflanzenseelen verwirft, so wird weiter auch die von ihm zugelassene Realität von Thierseelen als besondere Existenzen zu verwerfen sein.[1] Jedenfalls tritt erst unter Voraussetzung einer der rein sinnlichen Wirklichkeit immanenten Gestaltungsmacht der wahrhafte und specifische Unterschied des Menschenwesens von allen übrigen Naturbildungen in sein volles Licht; er besteht darin, daß dem Menschenwesen anstatt des der gesammten rein sinnlichen Wirklichkeit immanenten unpersönlichen Gestaltungsprincipes ein gottesbildliches, selbstiges Gestaltungsprincip einwohnt, in Folge dessen der Mensch als ein Wesen schlechthin höherer Ordnung erscheint, in welchem die stoffliche Wirklichkeit in ein Formprincip höherer Ordnung hineingenommen und die gesammte im Menschen mikrokosmisch geeinigte Naturwirklichkeit in eine Ordnung höheren Ranges hineingerückt ist. Diese Ordnung höheren Ranges ist die moralische Ordnung, deren specifisches Wesen darin besteht, daß dem Gesammtbereich der vom Menschen beherrschten sinnlich natürlichen Wirklichkeit die Form seines geistigen Selbst aufgeprägt wird; wie sie bereits ohne sein Zuthun dem gebildeten Leibe aufgeprägt ist, so soll sie durch sein freithätiges Thun und Wirken der gesammten in den Bereich seiner Thätigkeit fallenden äußeren Naturwirklichkeit durch sein freithätiges Thun aufgeprägt werden. Die Gestaltung und Umbildung der natürlichen Wirklichkeit gemäß der dem Menschen als Bildungsprincip immanenten geistigen Wesensform charakterisirt das Wesen des menschlichen Thuns und Wirkens im Unterschiede vom Thun und Wirken aller übrigen kosmischen Potenzen. Auf Grund dieser Auffassung des specifischen Wesens des Menschen ist auch erst das specifische Wesen der von Conti als Ergänzung des Universums postulirten leiblosen Intelligenzen zu verstehen. Dieses kann nur darin bestehen, daß von ihnen als höheren leibfreien Formen da-

[1] Vgl. über Conti's Ansicht von den Thierseelen O. c. I, pp. 449 sgg.

iversum geistig umgriffen wird, und zwar nicht bloß, wie vom
nschen, das sichtbare Universum, sondern die Gesammtschöpfung, so
t sie von einer außerhalb des absoluten Mittelpunktes der Dinge
enden geschöpflichen Potenz umgriffen werden kann. Der absolute
schluß aller Dinge ist in Gott als absolutem Centralprincipe der
nge gegeben, daher von Gottes Wesen die Gesammtschöpfung real
d ideal absolut umgriffen und beherrscht ist.

Den inneren Correlationen der menschlichen Wesenheit entsprechen
Correlationen des Menschen mit der äußeren Natur,[1] durch deren
nwirkungen der leibliche und natürliche physische Habitus des Menschen
influßt wird, während sein sittlicher Wille über die determinirenden
nflüsse der äußeren Naturwirklichkeit hinausgestellt ist und dieselben
; erziehliche Momente der geistigen und moralischen Berufsthätigkeit
; Menschen zu verwerthen vermag. Die Correlation zwischen dem
nschlichen Intellecte und den Objecten seiner Perception besteht darin,
ż er die Entität und Ordnung derselben aufgreift, während um-
ehrt die intellectuelle Apprehension zufolge des Umstandes, daß die
:dnung des Denkens mit der die apprehendirte Wirklichkeit regelnden
:dnung in Übereinstimmung steht, in der Erfahrung ihre Bestätigung
det. Überdieß regt die auf dem Wege der Erfahrung erlangte und
tätigte intellective Kenntniß einer factisch gegebenen Ordnung die
ee einer höheren und vollendeteren Ordnung der Dinge an, welche
der Mensch zunächst in der idealisirenden Kunstthätigkeit zu ver-
genwärtigen bestrebt ist. Er fühlt sich weiter durch die auf dem Wege
: Erfahrung erlangte intellective Erkenntniß der Ordnung der Dinge
dem Versuche angeregt, auch von dem außer dem Bereiche der
türlichen Erfahrung Gelegenen Kenntniß zu erlangen, um vom
rständniß der factisch gegebenen Ordnung zur Idee der Ordnung
neinhin vorzudringen, wozu sich ihm die mannigfachsten Haltpunkte
ils im natürlichen Denken, theils in der Ideentradition des mensch-
jen Geschlechtes darbieten. Hieher gehört die durch vielseitige Gründe
) nahelegende Überzeugung von der Existenz einer höheren Geister-
lt, ohne welche der Ausbau der kosmischen Ordnung unvollendet
ebe. So weit nun diese Ordnung eine Ordnung der relativen Dinge,
nit selber eine relative Ordnung ist, setzt sie eine absolute Ordnung
aus, die keine andere als jene des göttlichen Seins sein kann und

[1] O. c. I, pp. 295 sgg.

zugleich auch die absolute Voraussetzung der kosmischen Ordnung sein muß. Somit schließt sich die kosmische Ordnung zuhöchst in der Idee des göttlichen Seins ab. Dieß ist der dialektische Erweis Gottes als absoluten Ordners, welchem aber, wie bei der Erweisung der Existenz Gottes, auch ein kosmologischer Erweis ergänzend zur Seite tritt. Der kosmologische Beweis für die Existenz und Nothwendigkeit eines höchsten Weltordners baut sich auf den drei im bisher Gesagten nachgewiesenen Voraussetzungen auf, daß die endlichen Dinge nur in Folge eines außer ihnen gelegenen Antriebes thätig sind, daß die endlichen Kräfte keine absolut nothwendigen Beziehungen zu einander haben und somit auch die durch sie constituirte Ordnung nicht eine an sich absolut nothwendige Ordnung sei.

X.

Die philosophische Erweisung eines absoluten Ordners der Dinge führt durch sich selbst zu der weiteren Frage, wie in ihm, d. h. in seinem Denken die geschöpflichen Dinge und deren Zusammenhang präordinirt seien.[1] Daß zur Erklärung der in der Schöpfung gegebenen natürlichen Varietäten auf göttliche Urbilder der Dinge zurückgegangen werden müsse, ist klar, weil die Annahme einer ursprünglichen Varietät der Dinge sich nicht ablehnen und der Ursprung derselben nur aus einer unmittelbaren göttlichen Willensetzung sich erklären läßt. Eine ursprüngliche Varietät, Diversität und Gegensätzlichkeit der Kräfte des Stoffes muß angenommen werden, weil außerdem die Idee einer Weltentwickelung sich nicht denkbar machen ließe; die ursprüngliche Varietät muß ihren Grund in einem präordinirenden göttlichen Verstande haben, weil außerdem aus dem Wechselspiele der Kräfte kein rational geordnetes Ganzes hätte hervorgehen können. Nicht bloß die Bildung und Coordination der kosmischen Massen, speciell unserer Erde im Verhältniß zu den übrigen Weltkörpern, sondern auch das in den Bereich unseres Erfahrungswissens fallende epitellurische Leben setzt eine derartige Präordination voraus; die gegenwärtig vorhandenen Species und Genera des Pflanzen- und Thierreiches sind nur auf Grund einer schon ursprünglich vorhanden gewesenen Varietät der Species und Genera erklärbar. Daß dieselbe nicht durch einen rein natürlichen Proceß aus der unorganischen Materie sich herausgesetzt haben könne, ist klar; aus

[1] Armonia I, pp. 365 sgg.

Weniger kann sich nicht das Mehr, aus dem Unorganischen nicht Organische erzeugen. Dasselbe gilt in seiner Weise auch bezüglich Abstandes, welcher das animalische Reich von jenem der Vege- ien abscheidet. Ebenso bestimmt läßt sich weiter erweisen, daß factisch bestehende Vielheit der vegetabilischen und animalischen :ies sich nicht aus einer ursprünglichen einzigen Species des tabilischen und Animalischen ableiten lasse. Die Correlation hen den diversen Kräften der Natur involvirt eine ursprüngliche rheit der Species in jedem der beiden Hauptreiche der organischen ungen.

Ist die transformistische Anschauung im Principe unzulässig, so sie auch auf die Erklärung der Entstehung der Menschengattung : in Anwendung gebracht werden. Das in seiner Totalität begriffene nschenwesen ist ein neues, höheres Genus über den beiden Generibus Pflanzen- und Thierreiches. Den Menschen aus einer höheren erspecies hervorgehen zu lassen, verbietet die determinirte Correlation Theile des menschlichen Organismus und die determinirte Cor- ution derselben mit der äußeren Natur, nicht minder die specifische rrelation des menschlichen Leibes zu den intellectiven und moralischen rmöglichkeiten des Menschen. Aus der Gleichartigkeit der geistigen gabung, der leiblichen Organisation und des Verhältnisses desselben den intellectuellen Potenzen beweist sich die specifische Einheit des :nschengeschlechtes, die ihrerseits wieder auf den Ursprung von Einem prünglichen Menschenpaare zurückleitet, während die Varietäten der ecies sich aus äußerer Natureinwirkung und psychisch-moralischen achen erklären. Der nicht vom Thiere abstammende Mensch muß ch eine unmittelbare göttliche Causalität in's Dasein gerufen worden, die Erschaffung des menschlichen Organismus mit der Creation erſten Menschenseele zeitlich zusammengefallen sein. Das erste nschenpaar kann von Gott nicht im Kindheitsstande geschaffen worden , weil es in einem derartigen Anfangsstande dem alsbaldigen Unter- ge preisgegeben gewesen wäre. Waren aber die beiden ersten Menschen physisch vollkommen ausgebildete Menschen geschaffen, so muß ihnen vollkommen entwickeltes Sinnesvermögen und auch der nöthige ad intellectueller Reife geeignet haben; sie müssen demzufolge auch higt gewesen sein, das volle Licht der mit dem Beginne ihres Da- s in ihren Seelen hineinstrahlenden göttlichen Wahrheit in sich auf- hmen, und müssen zufolge der natürlichen Verbindung zwischen

Intellect, Empfindung, Phantasie, Instinct und körperlicher Sprachfähigkeit auf ganz natürliche Weise dazu gekommen sein, die ersten Benennungen der sie umgebenden Dinge auszusprechen.

Die Sprache ist Ausdruck der Empfindung und des Gedankens, das Nennwort Significirung der gedachten Idee. Zufolge der Correlation zwischen Wort und Idee fällt die Untersuchung über den Ursprung der Sprache unter den gleichen Gesichtspunkt mit jener über den Ursprung der Ideen und Erkenntnisse.[1] Es handelt sich beiderseits um Vermittlung und Ausgleichung dreier Standpunkte, des psychologischen, kosmologischen und ontologischen, deren jeder etwas Wahres in sich schließt, aber einseitig festgehalten zu schiefen und falschen Auffassungen der Sache führt. Der kosmologische Standpunkt ist jener des sinnlichen Erfahrungswissens. Dieser Standpunkt führt einseitig festgehalten in erkenntnißtheoretischer Beziehung zum Sensismus, und so glaubt man auch Ursprung und Entwickelung der Sprache in rein sensistischer Weise erklären zu können. Es ist nicht zu leugnen, daß die sogenannte kosmologische Schule der Sprachforscher sich große Verdienste um Eruirung der physikalischen, physiologischen und phonetischen Gesetze der Sprache, um Eruirung der Wurzelwörter und ihrer Zusammenfügung, der Gesetze der Wortbildung und Flexion erworben habe; und es wäre verfehlt, den Antheil des sinnlichen und animalischen Elementes an der Sprachbildung in Abrede zu stellen. Mit Recht wurde aber von Seite der Vertreter des psychologistischen Standpunktes dagegen Verwahrung eingelegt, die Sprachbildung und Sprachentwickelung ausschließlich aus physikalischen und physiologischen Gesetzen zu erklären, und den Sprachproceß in den agglutinirenden Sprachen als eine chemische Combination der Wurzeln, in den flectirenden Sprachen als eine physiologische Transformation zu behandeln. Sie wiesen auf den wesentlichen Unterschied zwischen den thierischen Empfindungslauten und den menschlichen Worten als Gedankenausdrücken hin; diese Bedeutung des Wortes tritt in den mindest gebildeten Sprachen in significanter Weise hervor, indem da ein einsilbiger Laut einen ganzen Satz ausdrücken kann. Die menschliche Lautsprache entspricht bis auf ihre kleinsten und untergeordnetsten Bestandtheile und Elemente den Gesetzen der universalen Erkenntniß, indem sie lediglich Significationen des Seienden und der Relationen des Seienden enthält.

[1] O. c. I, pp. 469 sgg.; II, pp. 1 sgg.

rhaften Ansätze der Sprachentwickelung sind Ausdrücke des
ien Gedankens und der seelischen Empfindung; von diesen Aus-
abschend die Sprachentwickelung als reflexive Durchbildung
nlicher und animalischer Ansätze der Sprachbildung auffassen zu
, ist eine psychologische Unmöglichkeit. Die Ontologisten sind mit
ychologisten in der Verwerfung dieser Erklärung der Entstehung
enschensprache einig; sie sind den Psychologisten gegenüber im
wenn sie die Bedeutung der menschlichen Sprachüberlieferung
ı, gehen aber zu weit, wenn sie den natürlichen spontanen Ur-
der Menschensprache leugnen und die Sprache als ein unmittel-
Geschenk Gottes angesehen wissen wollen. Allerdings läßt sich
ıtürliche Ursprung der Sprache nur unter Voraussetzung jenes
ntwickelten Anfangsstandes des ersten gottgeschaffenen Menschen-
erweisen; er ist aber unter dieser Voraussetzung wirklich er-
ır, und die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung
n ersten gottgeschaffenen Menschen ist ein von der Erklärung
ntstehung der Menschensprache ganz verschiedenes Untersuchungs-
n. Die Annahme einer ursprünglichen Mittheilung der Sprache
unmittelbare göttliche Offenbarung ist das falsche Correlat der
ehre des excessiven Ontologismus, welcher die göttlichen Ideen
die Dinge in Gott zum Objecte einer unmittelbaren geistigen
uung macht. Die von den denknothwendigen Bedingungen des
lichen Anfangsstandes abstrahirende psychologistische Erklärung
rsprunges der Sprache ist das falsche Correlat der falschen Lehre
:n angebornen Ideen.

rkenntniß, Wort, Sprache, die in Verbindung mit der Ethik
ımilienlebens die Grundträger der menschlichen Civilisation sind,
einen menschlich natürlichen, aber durch die schöpferische Causa-
ßottes unmittelbar determinirten, somit zugleich auch göttlichen
g. Das Gleiche gilt von der Religion als der Grundbedin-
einer gesittigten Menschenexistenz,[1] nur daß in Bezug auf
ligiöse Erkenntniß das Verhältniß der bei der ursprünglichen
jung derselben concurrirenden Factoren sich umkehrt, und
)er Mensch der unter Obmacht der primitiven göttlichen Vor-
gen die Religionserkenntniß erzeugende Factor ist, sondern un-
)ar Gott selber als Lehrender und Offenbarender im menschlichen

[1] O. c. II, pp. 63 sgg.

Geiste die religiöse Erkenntniß erzeugt, die als eine dem natürlichen Wesen des Menschen vollkommen entsprechende und in ihrer Wahrhei durch das menschliche Denken und Empfinden bezeugte allerdings auch einen natürlichen Anfang hat, der jedoch als ein unmittelbar durch Gott gewirkter anzusehen ist. Die Nothwendigkeit einer positiven göttlichen Belehrung kann um so weniger in Abrede gestellt werden, als das religiöse Verhältniß nothwendig Mysterien in sich schließt, und das übernatürliche Ziel des Menschen kein Gegenstand natürlicher Erkenntniß sein kann. Ohne Anerkennung des Offenbarungscharakters der Religion bleibt die Religionsgeschichte unverständlich; es wäre ohne Anerkennung desselben schlechthin unerklärlich, wie inmitten der vor christlichen Culturnationen gerade eines der mindest mit Philosophie vertrauten Völker, die Hebräer, die Träger der wahren Religion, des monotheistischen Gottesglaubens sein konnten; eben so würde das in allen heidnischen Culturreligionen latent enthaltene perenne Christenthum ein schlechthin unerklärliches Räthsel sein.

XI.

Die in der göttlichen Wahrheit begründete Ordnung der Dinge soll unter Obmacht der providentiellen Vorkehrungen Gottes aus dem Stande ursprünglicher Potentialität in die Actualität umgesetzt, und in fortschreitender Entwickelung mehr und mehr vervollkommnet werden.[1] Die Weltentwickelung untersteht, dem mit dem Worte Kosmos (Mundus) zu verbindenden Begriffe entsprechend, dem Gesetze der Schönheit; die Welt ist das Werk eines göttlichen Künstlers, das providentielle Walten des göttliche Kunstgeschick, mittelst dessen das im göttlichen Verstande präsente Urbild der Welt verwirklicht werden soll. Die Idee einer fortschreitenden Vervollkommnung der Weltwirklichkeit in fortschreitender Annäherung an das ideale Urbild der Weltschönheit und in absoluter geistiger Erfassung desselben ist nur auf theistischem Standpunkte denkbar. Unter dem theistischen Standpunkte ist jener zu verstehen, auf welchem Gott und Welt, und innerhalb der Welt geistiges und materielles Sein von einander unterschieden werden. Ein unbegrenztes Fortschreiten der Weltentwickelung und ein Anlangen derselben bei einem absoluten Ziele nur unter der Voraussetzung denkbar, daß der von der Materie und

[1] Armonia II, pp. 87 sgg.

schiedene geschöpfliche Geist ein in Gott existentes absolutes Ideal erfaßt und es werkthätig anstrebt.

Conti unterscheidet zwei Hauptstadien der Weltentwickelung, deren ersteres die makrokosmische und tellurische Entwickelung bis zum Auftreten des Menschen, das zweite die Entwickelung und fortschreitende Vervollkommnung des irdischen Menschendaseins umfaßt. Das allgemeine Gesetz der Entwickelung ist das in dem Ineinandersein erhaltender und erneuernder Thätigkeit sich vermittelnde Wachsthum, d. i. der Hinzutritt zusammengesetzter höherer Ordnungen zu den anfänglichen elementaren und einfacheren Ordnungen und Bildungen; der allgemeine Entwickelungsmodus ist die finale Zusammenfassung der aus einer ursprünglichen comprehensiven Einheit herausgesetzten distincten Vielheit. So kann man sich den primitiven Stand der gottgeschaffenen sichtbaren Welt als eine Nebelsubstanz denken, aus welcher sich unter Obmacht der Gesetze der Schwere und Repulsion die siderischen Systeme herausetzten, unter ihnen auch unser Sonnensystem, aus welchem unsere Wohnstätte, die Erde herausgeboren wurde. Auch die Erde befand sich ursprünglich in einem feuerflüssigen Zustande; das Gravitationsgesetz konnte erst in jenen langen Zeiträumen durchgreifen, deren es bedurfte, um die Scheidung von Luft, Wasser und fester Erde vollkommen zu actuiren. Die mit Kohlensäure geschwängerte Luft begünstigte die Vegetationsentwickelung auf trockenem Lande, während sie die Bildung animalischer Organismen hinderte, so daß diese erst viel später in's Dasein treten konnten. Das Reich der organischen Bildungen konnte nicht auf dem Wege rein natürlicher Entwickelung aus der unorganischen Stofflichkeit hervorgehen; es constituirt eine neue Ordnung, zu deren Entstehung das Eingreifen des überweltlichen Ordners nothwendig war. Dieses Eingreifen ergibt sich weiter auch aus der Coordination der gesammten irdischen Lebewelt mit den Daseinszwecken des Menschen als nothwendig, auf dessen Eintritt in die Schöpfung überhaupt der ganze Proceß der Erdbildung planvoll vorbereitend angelangt war. Die aufwärts steigende Reihe der terrestrischen Bildungen weist stets zusammengesetztere, aber zugleich auch inniger geeignete Bildungen vor; der durchgebildetste aller Organismen ist der menschliche Organismus, und demzufolge der Mensch der Gipfel der irdischen Schöpfung und die höchste der Kunstbildungen des göttlichen Gestalters der sichtbaren Welt, das vollendetste Werk des göttlichen Schöpfers, der im Menschen den vernunftbegabten Nachahmer seines eigenen Wirkens schuf. Daß

der vernunftbegabte Mensch noch weniger auf dem Wege der Transformation aus der Thierwelt hervorgehen konnte, als die sinnliche Lebewelt aus der rein materiellen Stoffwelt, hörten wir Conti schon oben betonen; wir glauben indeß, daß auch die Bildung der rein materiellen Stoffwelt sich nicht ausreichend aus dem Wechselspiele der dem Urstoffe immanenten Kräfte erklären läßt, sondern ein dem Urstoffe immanenter Lebensgedanke als Projection des präordinirten göttlichen Gedankens in die Materie supponirt werden muß, daher dann weiter die dem physikalischen Standpunkte entsprechende Unterscheidung zwischen anorganischer und lebendiger organisirter Stofflichkeit sich dem philosophischen Gedanken einer allgemeinen Naturlebendigkeit unterzuordnen hat. An dem Gedanken einer dem Stoffe immanenten Idee muß um so mehr festgehalten werden, weil nur unter dieser Voraussetzung die Denkmöglichkeit der Existenz eines stofflichen Seins außer und unter dem geistigen Sein sich philosophisch erklärbar machen, die teleologische Beziehung der gesammten sichtbaren Wirklichkeit auf den Menschen in ihr volles Licht stellen, und die menschliche Seele im Verhältniß zu den Formprincipien der sichtbaren Welt als Forma formarum sich erkennen läßt.

Indem Conti von der fortschreitenden Entwickelung des allgemeinen Weltdaseins auf jene des menschheitlichen Erdendaseins übergeht,[1] bringt er zuerst die Vervielfältigung der Menschengattung durch die Zeugung zur Sprache. Er findet das allgemeine Gesetz der Weltentwickelung, welchem gemäß das Niedere die Vorstufe für das durch göttliche Causalität zu setzende Höhere zu bilden hat, darin bewahrheitet, daß, während das sinnlich belebte Leibesgebilde von den zeugenden Eltern stammt, der Intellect unmittelbar von Gott der sensitiven Seele eingesenkt wird, wodurch diese zur rationalen Seele gemacht wird. Auch in der Lebensentwickelung des Menschen reproducirt sich der Entwickelungsgang des Weltprocesses, indem der noch ungeborne Fötus eine rein vegetabilische Existenz führt und das Sinnenleben erst nach der Geburt beginnt, dann im Jugendalter das Phantasieleben vorwaltet, bis endlich im körperlich gereiften Menschen der Intellect in seine Rechte tritt. Bei dieser Entwickelungsstufe angelangt, ist der Mensch befähigt, als Nachahmer seines Schöpfers die rationale Herrschaft über die Schöpfung zu behaupten und vermag in der Kraft seines rationalen Willens an sich selbst, sein persönliches Dasein rational zu gestalten.

[1] O. c. II, pp. 149 sgg.

Auch in der geistigen Lebensentwickelung des Menschen bewährt ich das allgemeine Gesetz von der Präcedenz des Niederen vor dem höheren; die sinnliche Erkenntniß geht der intellectiven Erkenntniß, ie Erkenntniß der Außenwelt jener der menschlichen Innenwelt, die rkenntniß des Endlichen und Geschöpflichen jener des Unendlichen nd Göttlichen voraus. Die intellective Erkenntniß aller Dinge ist in ren Anfängen eine implicite Erkenntniß. Wir haben von den Objecten er sinnlichen Außenwelt zunächst nur eine concrete Anschauung, die ch auf das Einzelne als solches bezieht;[1] erst im Wahrnehmen der ecifischen Ähnlichkeit eines bestimmten Objectes mit einem anderen ht dem Kinde die Erkenntniß des Speciescharakters eines Dinges f, und aus der Wahrnehmung der Speciesunterschiede innerhalb einer inheit allgemeinerer Art die Erkenntniß des generischen Charakters. ndem sich die Erkenntniß der Ähnlichkeiten und Unterschiede der Dinge ehr und mehr erweitert und nebenher die bereits in den Perceptionen nthaltenen Relationsbeziehungen zwischen Substanz und Qualität, rsachen und Wirkungen sich dem Menschen zum Bewußtsein bringen, elangt der Mensch allmälig zur complexen Idee des Universums. Mit der Apprehension der sinnlichen Außenwelt ist eine implicite Selbstahrnehmung des inneren Seelenmenschen verbunden, welche mittelst eflexion zur expliciten Erkenntniß wird; aus dieser setzen sich die bstracten Ideen über das innere Wesen des Menschen und die in mselben vorkommenden Thatsächlichkeiten ab; und so gestaltet sich die elbsterkenntniß des Menschen mehr und mehr zu einer comprehensiven kenntniß. Auch die Gotteserkenntniß ist eine ursprünglich implicite kenntniß, welche sich in ihren Correlationen zur Entwickelung der nschlichen Welt- und Selbsterkenntniß fortschreitend distincter gestaltet vervollkommnet, und zwar unter den drei bereits von den olastikern klar präcisirten Gesichtspunkten: Via causalitatis, negaais, supereminentiae. Die unerläßliche Vorbedingung einer ge-

[1] Dissero gli Aristotelici, l'idea che prendiamo di ciascuno fra gli ogti proprj d'un senso, come dei colori o degli odori, essere naturalmente atta, e doversi distinguere dagli astratti logici o per comparazione. Benisoo; purchè, stando alla natura de' fatti, riconosciamo ancora che nelle llettive percezioni si comincia sempre dal concreto; giacchè (per esempio) a prima rosa, che vede un fanciullo, l'idea ch' egli n' ha, non può non rirsi di fatto a quell' unica rosa, unendosi a tutte le sensazioni ch' egli ne veva, ed al fantasma che glien' è restato nella fantasia. O. c. II, p. 170.

deihlichen Entwickelung des menschlichen Erkenntnißstrebens ist und bleibt für den Menschen die richtige Erkenntniß seiner selbst, in deren Ermangelung weder sachliche Irrthümer zu vermeiden sind, noch auch die richtige Methode des scientifischen Erkenntnißstrebens sich eruiren läßt. Die Hauptaufgabe der intellectiven Erkenntniß ist die Eruirung und durchgebildete, allseitig vermittelte Erkenntniß der Harmonie der Dinge, in deren geistiger Erfassung sich alle menschlichen Erkenntnisse und Wissenschaften zu einem harmonischen Ganzen zusammenschließen.

Der Mensch ist als intellectives Wesen einer unbegrenzt fortschreitenden Vervollkommnung fähig; der Intellect ist das Vermögen der Universalien, und demzufolge sind der Entwickelungsfähigkeit der menschlichen Erkenntniß und Tugendhaftigkeit keine Schranken gesetzt. Von der Möglichkeit einer unbegrenzten Selbstvervollkommnung muß indeß der actuelle Vollkommenheitsstand unterschieden werden, der ein Werk und eine Errungenschaft der durch göttliche Präordination eingegrenzten menschlichen Freiheit ist. In Folge dieser Präordination ist die menschheitliche Entwickelung bestimmten Gesetzen unterworfen; die Fehlbarkeit des menschlichen Willens macht auch die Möglichkeit relativer Rückschritte erklärbar, welche jedoch die mit der gottgesetzten Beschaffenheit des Menschenwesens gegebene Bestimmung der Menschheit zu einer fortschreitenden Entwickelung nicht alteriren können. Die Principien einer richtigen Construction der Philosophie der Menschheit ergeben sich unter Beachtung der in den Beziehungen des Menschen zu sich selber, zur äußeren Wirklichkeit und zu Gott enthaltenen Gesetze und Bedingungen des menschheitlichen Fortschreitens. Demzufolge sind die Principien dreier Schulen, der theologischen, philosophischen und historischen, zu vereinigen, um eine wahre geschichtsphilosophische Schule zu schaffen. Von der theologischen Schule ist die Hinweisung auf das Walten der ewigen Weisheit in der Menschheitsgeschichte, von der philosophischen Schule die Aufweisung der in der menschlichen Natur gelegenen Gründe des geschichtlichen Geschehens, von der historischen Schule die Beachtung der Determination dieses Geschehens durch die äußeren Bedingungen des menschlichen Zeitdaseins zu adoptiren.

Der Mensch steht unter dem dreifachen erziehlichen Einflusse der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, der Religion.[1] Die häusliche Erziehung fällt unter den Begriff der Privaterziehung, zu welcher

[1] O. c. II, pp. 204 sgg.

außer der erziehlichen Leitung durch Eltern und Lehrer auch die Selbsterziehung der mündig Gewordenen gehört. Zweck der Erziehung durch die Auctorität der Eltern und Jugendleiter ist die Hinleitung zum Stande der Mündigkeit, in welchem der Mensch sein eigener Leiter und Erzieher ist; die Auctorität hat den Beruf, den Menschen zur edlen sittlichen Freiheit zu erziehen. Die private Erziehung bezweckt den Menschen zum Menschen zu erziehen; die öffentliche politische Erziehung hat ihn zum Bürger zu bilden. Wie die Privaterziehung ihre Grundregel in der gottgesetzten Beschaffenheit des Menschenwesens hat, auf deren normale Entwickelung sie hinzuwirken hat, so die politische Erziehung ihr Normativ in den gegebenen intellectuellen, moralischen und physischen Anlagen und Zuständen eines bestimmten Volksganzen, deren Entwickelung, Ausbildung und möglichste Vervollkommnung die Aufgabe der politischen Erziehung ist. Sie ist auf Auctorität und Freiheit gegründet und bedarf der häuslichen Erziehung und der religiösen Gesellschaftsleitung zu ihrer Ergänzung und Unterstützung. Die Wirksamkeiten der häuslichen und öffentlichen Erziehung stehen im Dienste der göttlichen Menschheitsleitung und sollen Nachahmungen des providentiellen göttlichen Waltens sein; sie erfordern ein kunstthätiges Geschick, welches von den Gedanken der ewigen Weisheit durchleuchtet sein soll.

Die Bildungszustände der einzelnen Völker ordnen sich der Idee einer allgemeinen Weltbildung unter. Der Gedanke einer universalen menschlichen Culturgemeinschaft ist durch die Verbreitung der christlichen Religion in's Dasein gerufen worden, wie denn das Christenthum auch durch Belebung und Schärfung des Sinnes für moralische Freiheit die Unterlagen einer wahrhaften Culturgemeinschaft der Völker geschaffen hat. Je entwickelter das vom Gefühle der persönlichen Menschenwürde durchdrungene sittliche Selbstbewußtsein der Einzelnen und der Gesellschaft im Ganzen ist, desto höher ist der Stand der allgemeinen Bildung, desto näher ist die civilisirte Welt der Verwirklichung des Ideales einer allgemeinen Weltbildung gerückt. Diesem Ideale entspricht nicht der auf die Verleugnung der religiösen Menschheitstraditionen und der nationalen Culturtraditionen gestützte neuzeitliche Humanismus, der seinen Rückhalt in pantheistischen und positivistischen Lehren sucht.

Außer dem pantheistischen und atheistischen Rationalismus gibt es auch einen theistischen Rationalismus,[1] welcher vom Inhalte der

[1] O. c. II, pp. 264 sgg.

positiven Religionen nichts Anderes übrig läßt als die Wahrheit, daß Ein Gott sei, welchen alle Menschen anzubeten und sich untereinander brüderlich zu lieben schuldig seien. Diese Sätze der natürlichen Religion sind allerdings wahr und jede der positiven Religionen, welche ihnen widerspricht, ist unwahr. Eben so unwahr ist jedoch die Behauptung des rationalistischen Theisten, daß durch jene Sätze der Inhalt aller Religion erschöpft werde. Wenn er eine supranaturale Welturſache anerkennt, kann er auch den suprarationalen Charakter der auf das Verhältniß des Menschen zum supranaturalen göttlichen Sein bezüglichen Wahrheiten nicht in Abrede stellen. Die Religion muß einen positiven Inhalt haben, und dieser ist nicht bloß Ergänzung, sondern Fundament der natürlichen Religionswahrheiten. Kraft dieses jeder Alteration entrückten positiven Inhaltes ist die Religion eine wahrhaft conservative Potenz, ein unverrückbar Festes im Wandel der menschlichen Verhältnisse, somit auch eine Grundbedingung des geregelten geistig-sittlichen Fortschreitens der Menschheit. Der Widerstand, welchen die Kirche übereilten und unwahren Neuerungen entgegenstellt, kommt den civilisatorischen Interessen der Menschheit eben so sehr zu Gute, wie die von der Kirche zu anderen Zeiten ausgeübte grundlegende civilisatorische Thätigkeit und insgemein die positive Culturthätigkeit derselben. Im wahren und echten Fortschritte durchdringen sich die Thätigkeiten des Erhaltens und Erneuerns; jeder Fortschritt, der nicht auf den Grundlagen des Gegebenen fußt, ist haltlos und kann nicht zum Segen gereichen, sondern nur zum Verderben ausschlagen.

XII.

Die Schlußpartie der Filosofia superiore handelt von den Zwecken des Universums.[1] Der Zweck oder das Strebeziel aller Dinge ist das Gute oder die Wohlordnung des Seienden in seiner vollendeten Wirklichkeit. Die Wohlordnung schließt eine Vielheit von Relationen in sich, welche sämmtlich ihrer gottgedachten Idee gemäß actualisirt und in dieser ihrer Actualität in das Verhältniß vollendeter Übereinstimmung miteinander gesetzt sein müssen. Diese vollendete Übereinstimmung ist Gegenstand des Begehrens für den menschlichen Intellect und für den menschlichen Willen; darum läßt sich das Gute definiren als Ordine di fini amato. Das Ordnungsverhältniß der Zwecke ist in der Wahrheit, dem Ordine

[1] Armonia II, pp. 285 sgg.

d'entità conosciuto begründet. Die in der Wahrheit des Seienden begründete Ordnung der Dinge schließt aber durchgängig die Zweckbeziehung des Niederen auf das Höhere in sich; die sichtbare Wirklichkeit ist mit Beziehung auf das Dasein geistiger Existenzen geordnet, die geistigen Existenzen haben ihr absolutes Ziel im unendlichen göttlichen Sein, welches als die absolute Wahrheit und der absolute Grund alles Wahren der absolute Gegenstand des intellectiven Begehrens, das absolute Gut der geistigen Existenzen ist. Die im intellectiven Denken des Menschen sich vermittelnde Finalbeziehung hat ihre absolute Urbildung in Gott, welcher mittelst der Erkenntniß seiner selbst als des absolut Wahren sich selber zum Gegenstande unendlicher Liebe wird. Gott wird als absolute Wahrheit, die er als absoluter Intellect ist, sich in der Idee seiner selbst gegenständlich, welche geistige Abbildung und Wiederspiegelung seiner selbst die absolute Schönheit ist; in dieser Vergegenständlichung seiner selbst wird sich Gott zum Gegenstande unendlicher Liebe, er ist sich selbst sein absoluter Zweck. Was er sich selbst ist, muß er auch den Creaturen sein; er kann es aber der Gesammtschöpfung nur durch Vermittelung der geistigen Creaturen sein, welche den Abglanz seiner Schönheit in der actuirten Wahrheit des geschöpflichen Seins erkennen und durch diese Erkenntniß auf den Urquell alles Wahren und Schönen als die Quelle der absoluten Befriedigung ihres eigenen Begehrens zurückgelenkt werden.

Da Conti auf einen speculativen Weltgedanken grundsätzlich verzichtet, andererseits aber an der Idee eines rational erkennbaren Weltzusammenhanges festhält, als dessen Wesentliches er die Zweckbeziehung der sichtbaren Wirklichkeit auf das Dasein und Wirken der geschöpflichen geistigen Existenzen betrachtet, so faßt er das Ganze der Weltordnung wesentlich als moralische Ordnung. Er gibt hiebei dem Begriffe des Ethos eine erweiterte Bedeutung, indem er unter denselben nicht bloß das freithätige Thun der Menschen, sondern jenes aller geistigen geschöpflichen Existenzen subsumirt. Er abstrahirt sonach von der anthropologisch zu begründenden Auffassung der Sittlichkeit als einer durch Erziehung und selbstthätige Übung habituell gewordenen Bethätigung des der Idee des Menschen gemäßen Wollens und Thuns, sowie von dem Unterschiede, welcher zwischen der freien Selbstbethätigung des in den Fluß des Zeitdaseins hineingestellten Menschen und jener die Idee ihrer selbst positiv oder negativ actuirenden äviternen Geistwesen statthat. Die concrete Dreigliederung des Universums in die Welt der Geister,

der sichtbaren Wirklichkeit und der Menschenwelt tritt bei ihm zurück hinter die dualistische Scheidung zwischen physischer und geistiger Wirklichkeit unter Betonung der primären Bedeutung und Unentbehrlichkeit letzterer, ohne deren Vorhandensein das Dasein der sichtbaren Wirklichkeit sinn- und zwecklos wäre. Die Physiker sind nach Conti in vollem Rechte, wenn sie in dem specifischen Objecte ihrer Forschung keine Zweckursachen zu entdecken vermögen; denn dieß hieße nach Conti so viel, als in den physikalischen, chemischen, physiologischen Erscheinungen eine Vernunft, einen Willen suchen wollen. Der Zweck der unfreien physischen Actionen kann als ein gedachter nur im voraus-ordnenden göttlichen Verstande existiren, welcher ihnen die Beziehung auf das Dasein einer moralischen Ordnung gegeben hat.

Der geschöpfliche Träger der sittlichen Ordnung ist das freie Wahl- und Selbstbestimmungsvermögen jener geschöpflichen Potenzen, welche als intellective geistbegabte Monaden die oberste Rangstellung in der Reihe der geschöpflichen Potenzen einnehmen.[1] Die höchste Vermöglichkeit der geschöpflichen Naturen besteht in der freigewollten und liebenden Hinwendung zu demjenigen, was auf Werthschätzung Anspruch hat. Die richtige Bethätigung dieser Vermöglichkeit hat zu ihrer Voraussetzung die Erkenntniß der gottgedachten Ordnung der Dinge mit den in ihr enthaltenen Abstufungen und den hiedurch bedingten Werthunterschieden der Dinge. Der richtigen Erkenntniß der Ordnung der Dinge muß der Wille, derselben gemäß sich zu bestimmen, entsprechen. Der sittlich gestimmte Wille besteht in der Bereitwilligkeit, sich mit der in der Wahrheit gegründeten Zweckordnung der Dinge in Übereinstimmung zu setzen. Die Wahrheit selber macht sich als moralische Gebieterin in der Stimme des Gewissens vernehmbar; der tugendhafte Wille läßt sich aber nicht durch Gebote erzeugen, sondern ist etwas seiner Natur nach freies, die Liebe zum Guten als solchem kommt aus dem innersten Selbst. Die Betonung des affectuosen Momentes in der sittlichen Lebensstimmung bekundet die Denkverwandtschaft Conti's mit Augustinus und der auf dem Grunde des Augustinismus stehenden mittelalterlichen Mystik, obschon er, grundsätzlich auf dem Standpunkte eines realistischen Experimentalismus fußend, die dem frommen Innenleben angehörigen religiösen Aspirationen der Mystik nur gelegentlich streift und bloß errathen läßt, daß er sie als Complement seiner, auf

[1] O. c. II, pp. 374 sgg.

das Gebiet des natürlich Erkennbaren sich beschränkenden philosophischen Forschung ansieht.

Obschon Conti in seiner speciell der Moral gewidmeten Schrift: Il buono nel vero alle moralischen Grundbegriffe abzuleiten und zu entwickeln bemüht ist, kommt es bei ihm doch nirgends zu einer Darstellung des specifischen Wesens der moralischen Ordnung, weil er eben die Gesammtordnung des Universums in der Idee der moralischen Ordnung aufgehen läßt. Für ihn handelt es sich eben nur um eine den Anschauungen der Materialisten, Sensisten, Pantheisten u. s. w. entgegenzustellende moralistische Weltansicht, die den Aspirationen des religiös-gläubigen Gemüthes gerecht wird und die in den Bereich der wissenschaftlichen Naturkunde fallenden Erkenntnisse mit dem religiös-christlichen Denken und Empfinden zu vermitteln weiß. Eine der wesentlichsten Grundstützen des moralischen Bestandes der menschlichen Gesellschaft ist der von der christlichen Religion gelehrte Unsterblichkeitsglaube, dessen philosophische Erweisung ihm zu einer Hauptaufgabe des abschließenden Theiles seiner Filosofia superiore wird und schließlich in die Lehre von der Palingenesie des Universums ausläuft.

Wie die sichtbare Körperwelt und sinnliche Lebewelt auf die moralische Ordnung abgezweckt ist, so zweckt das zeitlich-irdische Menschendasein auf das unsterbliche Sein der Seelen und Geister ab. Der Unsterblichkeitsglaube ist allgemeiner Glaube des menschlichen Geschlechtes seit ältester Zeit und durch alle Zeiten hindurch, der Gräbercult eine der fundamentalsten Bedingungen der menschlichen Civilisation (Vico). Die vorchristliche, theils pantheistische, theils semipantheistisch-dualistische Philosophie konnte es zu keiner rationalen Erweisung der Wahrheit des Unsterblichkeitsglaubens bringen; erst die mit der christlichen Religion zur Geltung gekommene Auffassung des menschlichen Seelenwesens machte es möglich, die Seelenunsterblichkeit rational zu begründen. Die Einfachheit, Geistigkeit und Selbstbewußtheit des menschlichen Seelenwesens erweisen allerdings durch sich selbst nicht schon die Denknothwendigkeit, sondern bloß die Denkmöglichkeit einer Seelenfortdauer nach dem Tode. Ein positiver Beweis für die Wirklichkeit der Seelenfortdauer läßt sich bloß durch den Nachweis herstellen, daß die sittliche Zweckordnung des menschlichen Daseins über das gegenwärtige Zeitdasein hinausreicht, und demzufolge das moralische Dasein des Menschen in der irdischen Zeit eine Ergänzung und Vollendung seiner selbst in einer über Tod und Grab hinausreichenden Seelenfortdauer fordert. In der That läßt

sich leicht zeigen, und liegt offen da, daß die moralische Lebensentwickelung des Menschen in seinem Erdendasein nicht zu ihrem Abschlusse kommt; während der Mensch leiblich bei einer Altersstufe der vollkommenen Reife und Ausbildung anlangt, gelangt er zeitlebens nicht zu einer vollkommenen Identification seines Wollens mit dem Guten und Wahren, also nicht zu einer vollkommenen Coordination seiner selbst mit der sittlichen Daseinsordnung; somit kann die Vorbereitung auf den Tod nur die Vorbereitung auf die mittelst des Todes zu erlangende Vollkommenheit des inneren Seelenmenschen sein. Der Mensch muß an's Ziel seines Erkenntniß- und Willensstrebens gelangen können — die Ziele dieses Strebens: Wahrheit und Güte, haben den Charakter der Unwandelbarkeit an sich, welcher sich auch den auf sie bezogenen Acten des Erkennens und Liebens sich mittheilt und natürlicher Weise eignet, da die Erkenntniß als solche und die Liebe als solche auf jede ihrer Entwickelungsstufen Erkenntniß und Liebe ist und demzufolge nicht jenen Alterationen unterliegen kann, welchen das alterable und auflösliche leibliche Dasein preisgegeben ist. Die Seele beharrt also im Erkennen und Lieben, und tritt mit ihrem Gelangen an ihr Ziel in die volle Actualität des Erkennens und Liebens ein; sie befindet sich da in ihrem eigentlichen Lebenselemente,[1] nach welchem sie im irdischen Zeitleben gleichsam dürstet und mit dessen unvollkommenem Vorgenuß sie sich im irdischen Zeitleben begnügen muß. Der Glaube an die Seelenfortdauer hat seine unmittelbare Bezeugung in dem natürlichen Schauder der Seele vor einer völligen Vernichtung; dieser Schauder ist, sofern er aus dem innersten Gefühle kommt, ein Zeugniß der seelischen Natur für die Wahrheit jenes Glaubens. So gewiß die Seele ein Werk des göttlichen Schöpfers ist, müssen ihre innersten naturnothwendigen Gefühle der Wahrheit Zeugniß geben; sie sind ihr unmittelbar von Gott selbst eingesenkt. Die Sanction des Sittengesetzes durch die vergeltende Gerechtigkeit will Conti zu keinem Beweisgrunde für die Seelenfortdauer machen; Lohn und Strafe im jenseitigen Sein sind vielmehr eine natürliche Consequenz der durch die moralische Zweckordnung gefordert Seelenfortdauer; Conti will jedoch der Vergegenwärtigung dieser Consequenz den moralischen Werth nicht absprechen, welcher ihr als subjectives Tugendmotiv und als wirksame Abmahnung vom Bösen zukom

[1] Quasi nel respiro dell' immortalità, di cui la vita temporanea è sospiro. O. c. II, p. 431.

So gewiß die Seelenfortdauer ist, so schwierig ist es, den Modus derselben philosophisch faßbar zu machen. Die Schwierigkeiten liegen im Gedanken einer unbegrenzten Fortdauer, eines vom Leibe und von der sinnlichen Empfindung völlig abgelösten Seins der Seele, nicht zu reden von einem der Möglichkeit des freien Wählens entrückten Stande der Seele. Die mysteriösen Dunkelheiten des Problems zeugen indeß nur für die Erhabenheit des Gegenstandes, um den es sich hiebei handelt; und in der That gibt es für das philosophische Denken keine erhabenere Idee, als die absolute Festigung des menschlichen Geistes in der mit Gott identischen Wahrheit und Gerechtigkeit. Hiebei darf aber weiter der Unterschied zwischen der natürlichen philosophischen Auffassung der Seelenunsterblichkeit und zwischen der christlichen Seligkeitshoffnung nicht übersehen werden. Die christliche Theologie stellt die beseligende Anschauung Gottes für die in eine übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott Hineingenommenen in Aussicht; die philosophische Auffassung des Seligkeitsstandes muß bei der ihr erreichbaren Idee der Vollendung der moralischen Ordnung stehen bleiben. Die philosophische und theologische Auffassungsweise stehen indeß einander nicht indifferent gegenüber; die Philosophie hat vielmehr in der theologischen Auffassungsweise eine wünschenswerthe Ergänzung ihrer eigenen Auffassungsweise anzuerkennen und verdankt derselben die heilsame Anregung zu einer möglichst geistigen und ideell vertieften Behandlung der in ihren Gesichtskreis fallenden Seite des Problems. Der Philosophie stellt sich die Scheidung der Seele vom Erdenleibe als Übertritt in einen höheren geistigen Lebenszustand dar, welchem freilich auch eine dereinstige Umwandlung der äußeren Weltwirklichkeit entsprechen muß; erst wenn das Universum in den Stand der Vollendung eingerückt sein wird, kann auch das in den Zusammenhang desselben hineingenommene Leben des geschöpflichen Geistes ein vollendetes Leben sein. Aber ehe noch die durch die continuirlichen Wandlungen der gegenwärtigen kosmischen Wirklichkeit unverkennbar angedeutete Einrückung des Universums in den Stand einer vollendeten Ordnung vollzogen sein wird,[1] muß

[1] La Fisica dimostrò dover mutare (quando che sia) l'apparenza de mondo, poichè ogni cosa si muta, dal calore del sole fino al calore della terra; e i cieli non corruttibili sono un fantasma peripatetico, che Galileo sgombrò via. La testimonianza de' Fisici è avvalorata dal principio, che il moto de' corpi è un certo squilibrio, poichè nel perfetto squilibrio sarebbevi quiete

der von der Verbindung mit dem irdischen Sinnenleibe losgelöste Menschengeist schon in einen höheren Lebensstand einrücken können, weil die mit dem zeitlichen Erdendasein gegebenen Hemmnisse einer geistigen Vertiefung des menschlichen Denk- und Erkenntnißlebens hinwegfallen. Das geistige Leben der vom Leibe geschiedenen Seele muß innerlicher sein, als jenes im gegenwärtigen Zeitdasein; der Wegfall der Täuschungen und Berückungen des seelischen Innenmenschen durch die Sinneseindrücke und durch die Trugbilder der Einbildungskraft ermöglicht die reine Liebe zum Guten und ein unbegrenztes Fortschreiten in dieser Liebe, während einer unbegrenzten Entwickelung des Schlimmen und Ungeordneten in dem durch ihre Schuld dem Looſe des Unvollendetbleibens anheimgefallenen Geistern durch die Natur der Dinge Schranken gesetzt sind.[1]

Der Unsterblichkeitsglaube der Völker ist gleichsam die Seele der menschlichen Civilisation. Er beseelt die Pietät des Familienlebens in der Heilighaltung des Andenkens der Eltern und Voreltern, die mit ihm verbundene Heilighaltung des letzten Willens Verstorbener hält wohlthätige Stiftungen aufrecht; indem er die Vergangenheit in der Gegenwart fortleben macht, hält er die Continuität der civilisatorischen Entwickelung aufrecht. In ihm bezeugt sich außer der unsterblichen Fortdauer der Einzelnen auch die Unsterblichkeit des menschlichen Geschlechtes als einer der Vollendung im unvergänglichen Sein entgegenreifenden organisch gegliederten Gesammtheit der Menschen, welche berufen ist, in der zukünftigen vollkommen entwickelten kosmischen Ordnung ein Reich ewiger Vollendung darzustellen. Dieses Reich wird aber nur ein Theilglied des in unermeßlicher Weite und Größe sich ausbreitenden Geisterreiches darstellen, welches der denknothwendige Abschluß der Schöpfung ist, indem das in der unermeßlichen Weite

di mutui relazioni; e però, lo squilibrio dover portare, come continui mutamenti particolari, sì anche poi un mutamento universale. O. c. II, p. 488.

[1] Il bene progredisce oltre ogni limite via via per l'obbjetto infinito; il male ha confini pel soggetto suo limitato. Avvi di più: se non potremmo ammettere col Gioberti o con altri l'indefinito allegerirsi della sanzione punitiva, che non cessi mai, dacchè un diminuire senza limite non si può dare in quantità finita; pur diciamo viceversa, che non solo la pena non cresce indefinita, si non cresce mai di grado alcuno: perchè, mentre il premio è smisurato progressivamente nella incommensurabilità del Bene, invece la pena viene misurata della Giustizia; che inoltre non si scompagna mai della Misericordia, non potendo gli attributi di Dio separarsi. O. c. II, p. 456.

nd Größe sich ausbreitende System der gottgeschaffenen Welten ohne ie geistigen Beschauer des großen Weltdramas, ohne die Verinnerlichung er in demselben sich aufschließenden wunderbaren Harmonien in den ottgeschaffenen Geistern ein zweckloses Schauspiel, ein überflüssiger ufwand der göttlichen Machtentfaltung wäre. Der vollkommene geistige enuß dieses Schauspieles setzt eine innigste Einigung des Geistes mit er Körperwelt voraus, welche durch eine in Gottes Macht herbei- eführte Vergeistigung der Materie angebahnt werden soll. Obschon e materielle Wirklichkeit nicht aufhören wird, wird es doch in der ünftigen vollendeten Ordnung der Dinge keine rohe unorganische örperlichkeit mehr geben, die gleichsam den in Dunkel und Finsterniß ersenkten Stand der materiellen Wirklichkeit darstellt und die in der- lben potentiell enthaltenen Harmonien verdeckt. Alles wird des Lebens nd des Lichtes voll sein und in der von Licht und Leben durch- rungenenen sichtbaren Schöpfung werden sich die derselben einge- haffenen wunderbaren Harmonien den schauenden Geistern rein und ngetrübt offenbaren.

Conti bleibt bei dem allgemeinen Verhältniß zwischen Geister- nd Körperwelt stehen, ohne auf den specifischen Unterschied zwischen em Verhalten der Menschenseelen und der Engelgeister zur sinnlichen irklichkeit einzugehen. Er abstrahirt von der mikrokosmischen Be- eutung des Menschenwesens und deren ideellem Zusammenhange mit er speculativen Christologie; demzufolge mußte auch der durch die ecifische kosmische Bedeutung des Menschenwesens bedingte specifische odus der Weltvollendung seinem geistigen Blicke sich entrücken. Er setzt en von uns im Verlaufe dieses Werkes wiederholt betonten anthropo- entrischen Standpunkt der Weltbetrachtung bei Seite und glaubt an as Vorhandensein menschenähnlicher Wesen auf den übrigen Welt- örpern. Nach unserem Dafürhalten möchte es genügen, die sonnen- aften Weltkörper zu den Engelwesen in eine specifische Relation zu etzten; ja es scheint, als ob der von Conti den geschöpflichen Geist- esen zugewiesenen Bestimmung, Zeugen und Bewunderer der im ichtbaren Universum sich offenbarenden Größe und Herrlichkeit des öttlichen Machtwaltens zu sein, eben nur durch leiblose Engelgeister enügt werden könnte.[1] Demnach muß die specifische Bedeutung des Menschenwesens in etwas Anderem gelegen sein, somit auch der durch

[1] Vgl. Augustin. Gen. ad litt. IV, capp. 22—27.

den mikrokosmischen Charakter des Menschenwesens specifisch bedingte Modus der Weltvollendung in anderer Weise aufgefaßt werden. Nach unserem Dafürhalten durchdringt sich die von Conti dem Bereiche der supranaturalen Wahrheiten zugewiesene biblisch-kirchliche Lehre von der Weltvollendung im ideellen Vernunftdenken auf's innigste mit der rationalen Auffassung dieses Gegenstandes, während bei Conti die Auseinanderhaltung beider Auffassungsweisen in eine relative Discrepanz beider umzuschlagen droht.

XIII.

Indem Conti an der unmittelbaren Wahrheit des sogenannten natürlichen Erkennens festhält, bekämpft er alle philosophischen Doctrinen, durch welche jene Wahrheit entweder in Frage gestellt oder in pseudo-philosophischer Weise alterirt wird. Der den Ausschreitungen des Skepticismus und falschen Idealismus von Conti entgegengestellte Denkstandpunkt ist jener eines realistischen Ontologismus, dessen Anschauungen sich in den idealen Apprehensionen des Wahren, Schönen und Guten zu verlebendigen haben. Das rationale Geschick dieser Verlebendigung ist ein dem Menschen angeborenes Kunstgeschick, welches durch Erziehung und Unterricht entwickelt und ausgebildet werden muß. Gemäß der Triplicität der Ideen des Wahren, Schönen und Guten gibt es eine dreifache Kunstlehre: Logik, Ästhetik, Moral. Die Aufgabe dieser drei Kunstlehren besteht darin, dem Menschen zur rationalen Erfassung und selbstthätigen Nachbildung der in der gottgesetzten Wirklichkeit ausgedrückten Ideen des Wahren, Schönen und Guten anzuleiten. Der philosophische Denkinhalt der drei Kunstunterweisungen ist in dem vorausgehend dargestellten Denksysteme Conti's enthalten; zum Gegenstande einer besonderen Lehre werden sie insofern, als es sich um Normirung, Ausbildung und richtige Bethätigung des ihnen entsprechenden menschlichen Geschickes handelt. Conti widmete jeder der drei Disciplinen ein besonderes Werk, deren Verhältniß zu einander und zum Gesammtsystem durch die Titel der drei Werke charakterisirt ist: Il vero nell' ordine; Il bello nel vero; Il buono nel vero. Den philosophischen Denkinhalt der ersten unter den genannten drei Schriften hatten wir in die Darstellung des Gesammtsystems aufzunehmen; auf den philosophischen Realinhalt der beiden anderen Schriften werden wir in einer späteren Abtheilung dieser unserer Arbeit zurückkommen. Somit verbleibt uns an dieser Stelle einzig die Aufgabe

einer allgemeinen Charakteristik und Abschätzung des Lehrinhaltes der drei Kunstunterweisungen.

Das Erste, was sich uns an denselben bemerklich macht, ist die unverkennbare Denkverwandtschaft Conti's mit Vico in Bezug auf die Betonung der praktischen Ziele aller theoretischen Einsicht. Da die Wahrheit etwas unmittelbar mit der gottgesetzten natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit Gegebenes ist, so kann es sich nur um Fruchtbarmachung derselben für die Zwecke der menschlichen Erziehung, Sittigung und Bildung handeln; in den Bemühungen um diese Zwecke verlebendigt sich die theoretische Wahrheitserkenntniß und in dieser Verlebendigung derselben actuirt sich die Conformation und Einigung des Menschen mit dem ewig Wahren, Schönen und Guten. Das Wahre, Schöne und Gute sind an sich Eins; für den Menschen aber treten sie auseinander, sofern er sich von Seite seines rationalen Erkenntnißstrebens, des ihm einwohnenden bildnerischen Triebes und der sein freithätiges Handeln bestimmenden sittlichen Antriebe zu dem Einen, dessen Wahrsein zugleich auch schon das Schönsein und Gutsein in sich schließt, in Beziehung setzt.

Der Umstand, daß Conti das Auseinandertreten von Wahrheit, Schönheit und Güte lediglich von den specifischen Unterschieden der geistigen Lebensthätigkeit des menschlichen Subjectes abhängig macht, läßt es bei ihm zu keiner distincten Erkenntniß des specifischen Unterschiedes im objectiven Sein des Wahren, Schönen und Guten kommen. Der ontologistische Objectivismus Conti's bringt es mit sich, daß alle drei idealen Bestimmtheiten des Seienden unter den Begriff der Ordnung subsumirt werden, und zwischen ihnen nur ein Unterschied dem Grade nach anerkannt wird. Die objective Ordnung ist als gottgesetzte in ihrem Grunde wahr, in ihrer Actuirung schön, in ihrer vollendeten Ausgestaltung das verwirklichte Reich des Guten. So richtig und lobenswerth es immerhin ist, daß Conti das Wahrsein zum Kriterium des Schönen und Guten macht, da in der That das Gute und Schöne nicht außerhalb der Wahrheit sein kann, so ist damit doch nur eine allgemeine Seinsbedingung des Schönen und Guten angegeben, während das specifische Wesen beider bei Conti nicht zum Ausdrucke gelangt. Der Grund dessen liegt in seinem Absehen von der specifischen Idee des Menschenwesens, aus deren Verständniß sowol die Erkenntniß des Wesens des Schönen als plastischer Veranschaulichung des Ideellen, las auch die Erkenntniß des specifischen Wesens des sittlich Guten im

Unterschiede vom allgemeinen Begriffe des Guten als des Vollkommenen und Vollendeten geschöpft werden muß. Es entspricht durchaus dem empiristisch-reflexiven Objectivismus Conti's, wenn er das Wesen der Kunstthätigkeit in die erfinderische Nachahmung des Wirklichen, das Wesen des sittlichen Handelns in die durch richtige Werthbestimmung der Objecte geleitete Selbstentschließung des freien Willens setzt; damit ist aber das künstlerische Schaffen und Bilden und das sittliche Thun weder aus der Idee seiner selbst, noch aus der Idee des Menschen verstanden. Es fehlt bei Conti die Einsicht, daß das künstlerische Bilden und das sittliche Thun specifisch dem Erdenmenschen zukomme, und keinem anderen geschöpflichen Wesen außer und über ihm zukommen könne, weil eben nur der zeitliche Erdenmensch darauf angewiesen ist, die in seinem irdischen Dasein noch nicht actuirte Wirklichkeit durch sein sittliches Thun sich zu schaffen und im künstlerischen Bilden imaginativ zu vergegenwärtigen. Kommen beide Arten von Thätigkeit specifisch und ausschließlich dem Menschen zu, so müssen sie auch innerlich mit einander verwandt sein, wie denn in der That das sittliche Thun seinem Wesen nach nichts Anderes als ideelle Selbstgestaltung des Menschen ist, während das Substrat des künstlerischen Bildens eine vom selbsteigenen Ich des Menschen unterschiedene Stofflichkeit ist. Beiderseits handelt es sich darum, einem gegebenen Wirklichen durch freithätiges Wirken den Stempel der Idealität aufzudrücken, es in den Bereich der Idealität zu erheben. Dasselbe gilt auch von der über die äußerliche begriffliche Auffassung der Dinge sich erhebenden specifisch menschlichen Erkenntniß des Wirklichen; es handelt sich da um Hineinbildung des sinnlich vermittelten Erkenntnißstoffes in eine ideelle Apprehension, und um die vollendete Ausprägung der apprehendirten Idee in dem von ihr durchgeisteten Erkenntnißstoffe.

Die innere Einheit der drei specifisch menschlichen höheren Lebensthätigkeiten in der Idee eines künstlerischen Thuns wird auch von Conti anerkannt, welcher ja Logik, Ästhetik und Moral ausdrücklich als Arti bezeichnet; sie wird aber von ihm nicht aus der specifischen Idee des Menschen anerkannt und abgeleitet. Die Homogeneität und innere Einheit jener drei Lebensthätigkeiten ist daraus zu erklären, daß sie Thätigkeiten eines dem Menschen einwohnenden selbstigen Formprincipes sind, welches im unbewußten Bilden zunächst die sinnliche Leiblichkeit des Menschen nach sich gestaltet und im organischen Wechselverkehre mit der von ihm gestalteten und unter Obmacht seines Waltens sich

entwickelnden sinnlichen Leiblichkeit sich selber gliedert und gestaltet, und sodann auf Grund der Effecte seiner realen Bildungsthätigkeit als Princip idealer Bildungsthätigkeiten im Bereiche des freithätigen menschlichen Thuns wirksam zu werden beginnt. Das Object dieser Bildungsthätigkeit ist zunächst der Mensch selber, dessen Wesen durch das freithätige Thun des ihm einwohnenden seelischen Bildungsprincipes der Idee seiner selbst gemäß gestaltet werden soll; diese Art seelischer Bildungsthätigkeit wird durch das sittliche Thun und Streben des Menschen constituirt. Indem der sittlich strebende und dadurch geistig gehobene Mensch weiter dazu fortschreitet, die durch sein sittliches Thun und Streben angestrebte ideale Wirklichkeit sich in ausdrucksvoller Weise bildlich zu vergegenwärtigen, tritt er in die Sphäre des künstlerischen Bildens hinüber. Sofern er endlich die in seinem sittlichen und künstlerischen Thun Gestalt gewinnenden Ideen nach ihrem rein geistigen Wesen und losgelöst von den praktischen Zielen seines Thuns in's Auge faßt, erhebt er sich im Anblicke derselben in das Reich der ewigen Ideen, welches im göttlichen Denken als die urbildliche geistige Präconception der kosmischen Wirklichkeit existirt, und beginnt sein gesammtes Erfahrungswissen in die in seinem Geiste aufleuchtenden Ideen hineinzubilden und im Lichte derselben geistig umzubilden, auf daß es von seinen irdischen sinnlichen Dependenzen losgelöst zu einem mentalen Nachbilde der schöpferischen Weltconception des göttlichen Verstandes werde. Das auf die ideale Reproduction der göttlichen Weltconception gerichtete bildnerische Thun des dem Menschen immanenten seelischen Formprincipes constituirt den höchsten und geistigsten Grad der bildnerischen Thätigkeit desselben, auf dessen Höhe es, in seiner Gottesbildlichkeit selber ein lebendiges Totum, die gesammte gottgesetzte Wirklichkeit geistig umgreift, und dieselbe aus ihrer gottgedachten Idee zu verstehen trachtet. Die gottgesetzte Wirklichkeit aus der gottgedachten Idee derselben verstehen heißt aber dieselbe aus der Idee des mikrokosmischen menschlichen Selbst verstehen, was allerdings eine Beschränkung des in die geschöpflichen Grenzen der menschlichen Selbstigkeit gewiesenen speculativen Weltverständnisses, zugleich aber eine dem Wesen des Menschen adäquirte und somit im höheren Sinne naturwahre, d. i. menschlich wahre Weltauffassung involvirt.

Um eine menschlich wahre Weltauffassung ist auch Conti zu thun; die von ihm vorgenommene philosophisch kritische Umbildung des neuzeitlichen italienischen Ontologismus verfolgte einzig den Zweck, denselben

auf den Standpunkt eines naturwahren menschlichen Erkennens zurückzuführen. Wir anerkennen im vollen Maße die edlen Tendenzen seiner philosophischen Bestrebungen, und wurden in den unserer Darstellung seines Denksystems eingestreuten kritischen Reflexionen einzig von der Absicht geleitet anzudeuten, wie das von Conti angestrebte Ideal einer naturwahren und menschlich wahren Geisteserkenntniß in einem auf die Concepte der speculativen Morphologie gestützten philosophischen Denksysteme sich verwirklichen lassen möchte.

Namen- und Autorenregiſter.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl des Bandes.)

Abälard 41, 61, 62.
Ägydius de Colonna 115.
Albertus Magnus 41.
Alfani 338.
Alfieri (Vittorio) 72 f.
Alliero 205, 213 314 ff.
Amalrich v. Chartres 80, 85.
Ammirato (Scipio) 116.
Anaxagoras 259, 332, 356.
Anſelm v. Canterbury 291, 331, 383, 384.
Archigenes 332.
Ariſtoteles 37, 40 f. 42, 45, 49, 61, 65, 74, 75, 111, 187, 192, 247, 250, 316, 332, 331, 345 f, 357, 368, 371, 372, 378, 183, 385, 392.
Arnauld 348.
Asklepiades 332.
Auguſtinus (Kirchenlehrer) 141, 306. 383, 410.
Baco v. Verulam 37, 38, 45, 74, 77, 80, 81, 129, 186 f., 331, 346.
Balbo (Ceſ.) 176.
Ballanche 234.
Balmes 192.
Bancel 134
Barante 20.
Barbera 205.
Barzellotti 338.
Baur (F. Chr. v.) 297.
Bautain 161.
Bayle 350.
Beccaria 18, 19, 117.
Bellarmin 16.
Beneke 206.
Berkeley 46, 147, 331.
Bernardin de St Pierre 87
Bernhard v. St. Clairvaux 61.
Bertini 126, 134 ff, 172.
Bianchetti 157.
Blanc (L.) 162.
Boccalini 76, 116.
Böhme (Jak.) 86
Bonald 81, 82.
Bouaventura 341.
Bonnet 18, 23.
Boſſuet 348.
Botteri 76, 116.
Bozio d'Agobbio 116.
Braniß 206.
Brown 332.
Brunel 181.
Bruno 237, 254 f., 358.
Buchez 81, 82.
Cabet 162.
Cäſalpinus 239
Campanella 61, 75, 80, 113, 115, 117, 120, 237, 358.
Capponi (Gino) 115.
Cardano 75, 76.
Caraffa (D.) 115.
Carnot 4.
Carteſius 36 f, 43, 45, 50, 73, 74, 80, 82, 129, 141, 146, 162, 187 f., 215, 237, 243, 255, 260, 306, 331, 332, 339, 347 f., 349, 358, 379, 384, 394.
Cavour (Camillo) 11, 72, 236, 288 ff.
Chiala 143.
Ciavarini 338.
Cicero 73, 357.
Clarke 304
Clemens Alex. 383.

Comte (Aug.) 162, 164, 176, 246.
Condillac 18, 22, 147, 273, 331, 332, 340.
Condorcet 81.
Conſtant 164.
Contarini 116
Conti (Aug.) 337—402.
Corleo 205.
Coſta 116, 339.
Couſin (V.) 4, 25, 44, 81, 88, 93 f. 236.
Cuſano (Stefano) 233.
Dante 61, 121, 345.
Darwin 298.
D'Acquiſto 344.
Demokrit 356.
D'Ercole 213, 239, 304 ff.
Deſtutt de Tracy 22.
Diderot 162, 331.
Drobiſch 206.
Duns Scotus 41, 186, 331
Empedokles 356.
Epikur 332.
Erdan 182.
Fenelon 348.
Ferrari 3—123, 157, 161, 166, 175, 176, 184, 215 f., 217 f., 220, 224, 255.
Ferri 213, 240, 317.
Feuerbach 161, 166.
Fichte (J. G.) 25, 89, 214, 244, 252 f., 260, 261, 315, 321, 331, 332.
Filangieri 18, 117.
Fiorentino 205, 238, 239, 240.
Fiſcher (Kuno) 192.
Florenzi-Waddington (Marcheſa) 240.
Foglietta 116.
Foſſati 234.
Foucher de Careil 241.
Fournier 69.
Franchi 124—212, 216, 217, 237, 255, 304.
Fries 206.
Galaſſo 314, 321 ff.
Galenus 332.
Galilei 39, 187, 263, 346 f., 348, 358, 413.
Gall 15.
Galluppi 140, 145, 148, 150, 152, 192, 197, 237, 255, 257, 266, 339, 34[illegible]
Gaſſendi 73.
Gatti 233.
Gerſon 185.
Geulinix 331.
Giannone 5.
Gianotti 116.
Gioberti 7, 13, 71, 72, 132, 141 145, 148, 150, 159, 172, 174, [illegible] 199 ff., 217, 233, 237, 238, [illegible]5 257 ff., 276, 308, 330, 339, [illegible]41 342, 344, 360, 367, 380, 414.
Gorgias 356.
Gotama 356.
Gregor VII. (Papſt) 113.
Grotius 61, 65, 68, 74.
Günther (A.) 298, 311, 312 f, 394.
Guizot 25, 80.
Haym 242.
Hartmann (Ed. v.) 253 f.
Hegel 24, 25, 81, 89 ff., 119, 129, 145, 146, 147, 214, 215, 216, 224, 233—333, 342, 384.
Helvetius 15, 18
Heraklit 110.
Herbart 205, 207, 238, 239, 272.
Herder 81, 147.
Herſchel 347.
Hippokrates 332.
Hobbes 68, 120.
Hoffmann (Fr.) 332.
Holbach 331, 332.
Homer 61.
Huet 168.
Humboldt (A. v.) 382.
Hume 18, 44, 147, 162, 192, 216, 331, 358, 371.
Jakobi (H.) 147.
Jaja 239.
Joachim v. Flora 80.
Johann v. Parma 80.
Jouffroy 88.
Kant 7, 44, 46, 50, 87, 89, 129, 141, 146, 160, 161, 162, 167, 192 ff,

197 ff., 212 f., 216, 226, 238, 246, 247, 248, 251, 252, 255, 256, 259, 266, 269, 285, 297, 305, 315, 321, 322, 331, 332, 341, 342 f., 344, 347, 358, 372, 384, 385.
Karl Albert (König) 7.
Krause 206.
Krug 206.

Labriola 239.
Lallemand 181.
Lamennais 81, 147, 162, 163, 168.
Laplace 347.
Leibniz 46, 63, 74, 77, 88, 162, 192, 244, 309, 315, 331, 332, 348 ff., 356, 358, 384.
Lemaire 161, 166.
Leroux 81, 87 f. 147, 162.
Lessing 85, 252, 297.
Lewes 246.
Liberatore 150, 152.
Linaker 339.
Littré 217, 246.
Locke 15, 29, 43, 50, 60, 63, 147, 192, 197, 255, 332, 349, 350.
Lope de Vega 111.
Luciano (Pietro) 314.

Machiavelli 61, 69, 75, 76, 80, 83, 113, 115, 120.
Maistre (Graf) 28, 81, 328.
Malebranche 46, 129, 162, 191 f. 331, 348, 350.
Mamiani (Graf) 8, 13, 143 ff, 152, 165, 175, 176, 203 f., 237, 255, 268, 269, 270, 341, 344.
Mancini (S.) 48.
Manzoni 141.
Mariano (R.) 235, 254 ff, 296 ff.
Marselli 233.
Martin (F.) 162.
Marx 161.
Masci (F.) 239.
Mazzarella 178 f., 213—229.
Mazzini (A. L.) 183.
Mazzini (G.) 9 f., 71, 183 f.
Meis (Cam. de) 233, 239, 329 ff.
Melillo 344.
Memmo 116.
Michelet (Jul.) 22.
Michelet (K. L.) 304
Mignet 25.
Miraglia 239.
Molinari 159.
Monpellieri 332.
Montalembert 177 f.
Montanelli (Giuf.) 179, 184.
Montesquieu 18, 78 f., 80, 119, 120.
Morelli 87.
Morus (Thomas) 87.

Mallino 172 ff.
Naville 339.
Newton 39.
Nicolaus Cusanus 185.

Occam 41, 186, 332.
Ortes 18.

Panzacchi 338.
Paracelsus 332.
Paruta 76, 116.
Pascal 348.
Patrizzi 115.
Petrarca 115.
Petrus Lombardus 62.
Peyretti 205, 344.
Philo 306.
Pius VI. (Papst) 114.
Platina 115.
Plato 4, 40, 42, 45, 49, 55, 61, 65, 74, 75, 88, 111, 120, 145, 247, 250, 331, 332, 368, 371, 378, 383, 392.
Plutarch 73.
Poli (B.) 148, 150, 152, 314.
Pompa 205, 213.
Pomponatius 73, 239.
Pontano 115.
Possevin 116.
Potter (L. de) 181 f.
Protagoras 356.
Proudhon 66, 161, 162, 166, 217, 327
Pufendorf 65, 74.
Pythagoras 74, 145.

Quinet 22.

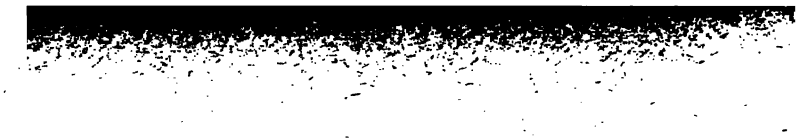
Ragnisco 239.
Reid 37, 38, 202.
Reinhold 206.
Remusat 216.
Renouvier 217.
Reynaud 162, 163, 181.
Ridiger 206.
Ritter (H.) 206.
Robespierre 70, 183.
Romagnosi 3, 14 ff., 17, 19, 22 f. 339.
Romano (Giuf.) 125.
Roscellin 41, 332.
Rosenkranz 233, 241, 254.
Rosmini 7, 13, 81, 82 ff, 132, 140 f., 148 f., 150, 152, 167 ff., 172, 174, 175, 192, 198 f., 237, 238, 255 f. 257, 259, 274, 330, 341, 242 f., 344, 379.
Rossi (Graf) 8.
Rossi (Ant.) 338.
Rossi (Giuf.) 339.
Ruge 161.
Saisset 162.
Salvador (J.) 179.
Sammarco 179.
Sanctis (Fr de) 233, 240.
Sartini 338, 360.
Schelling 25, 89, 147, 215, 221, 253, 331.
Schlegel (Fr. v.) 81, 85 f.
Schleiermacher 294, 329.
Schopenhauer 241, 278.
Sextus Empiricus 216.
Siri (Vittorio) 116.
Smith (Ad.) 18, 44.
Sokrates 62, 141, 331, 349, 356, 383.
Spaventa (Bertrando) 233 f., 237, 240, 264, 265—287, 330.
Spaventa (Silvio) 233.
Spencer 246.
Spinoza 43, 44, 129, 138, 189 f, 237, 253, 269, 279, 331, 350.
Stahl (G. E.) 332.
Stern (Dan.) 181.
Strauß (D. Fr.) 245, 298.
Swedenborg 86.
Tari 233, 240.
Taffoni 116.
Tedeschi 344.
Teleſius 45, 239.
Testa 157 ff, 175.
Thierry (Aug.) 20, 25, 80.
Thiers 25.
Thomas Aquinas 115, 141, 150, 186, 192, 305, 306, 308, 312, 331, 345 f., 349, 356, 384, 385.
Tocco 239.
Tommaſeo 177.
Toscano 205.
Treitſchke 295.
Trendelenburg 206, 238, 241.
Troxler 206.
Trullard 164.
Turgot 81.
Tweſten 206.
Überweg 206.
Ulrici 206.
Vacherot 179.
Ventura 161.
Vera 234 ff., 240—254, 266, 270, 272, 278—296, 328.
Vico 3, 14, 17, 19, 21, 24, 25, 73 f., 77 f., 83, 117, 119, 121, 233, 236 f., 237 f, 254, 268, 327, 351, 355, 358 f., 361, 362, 380, 411, 417.
Victor Emanuel (König) 11.
Vida 116.
Villemain 4, 20.
Villeneuve 164.
Voltaire 18, 46, 61, 69, 162.
Wilhelm v. Champeaux 41.
Wolff (Chr.) 331.
Zeno (Eleatiker) 317.
Zeno (Stoiker) 55, 332.
Zimmermann (R.) 206.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Nachträgliche Notizen zu diesem Bande:

Die auf SS. 234 ff. gegebene Skizzirung des Lebensganges A. Vera's ist durch die Angabe im Juli 1885 erfolgten Todes Vera's zu ergänzen.

Den auf S. 239 in den Anmkk. 2—4 angegebenen Schriften Fiorentino's ist als zlich erschienenes Opus posthumum anzufügen: Il risorgimento filosofico del quattrocento. tpel, 1885.

Nachträgliche Verbesserungen zum zweiten Bande:

S. 190, Anm. 2: v. 138 statt p. 138.
S. 218, Zeile 12 v. oben: necessitirenden statt uncessitirenden.
S. 228, Zeile 4 v. unten: specifischer statt philosophischer.
S. 420, Anm. 1: del statt de.